

هذا الكتاب الموسوم بشرح الاشارات
للخواججه نصير الدين الطوسي
والامام فخر الدين الرازي
عليهما رحمة
الباري

﴿ طبع على نفقة السيد عمر حسين الخشاب ونجله ﴾

﴿ الطبعة الاولى ﴾

بالطبعة الخيرية

للكهاومديرها السيد عمر حسين الخشاب

سنة ١٣٢٥

هجريه

ومن يتوكل على الله
فهو حسبه

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال الشيخ (هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من
تيسر عليه والتكلاان على التوفيق وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضمن عما تشتمل عليه هذه
الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما شرطه في آخر هذه الاشارات) * أقول اعلم ان هذين النوعين
من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والاهلي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ لوهم يعارض
العقل في مأخذهما والباطل يشا كل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة
ومصادم الآراء المتقابلة حتى لا يرجي أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان
والناظر فيهما يحتاج الى مزيج يد للعقل وتميز للذهن وتصفيه للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن
الشوائب الحسية واتصال عن الوسوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد
خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما متروك الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس والخاص بهم
نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق ولذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه
كل التحفظ وأمر بالاضن به كل الضن وأنا أسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط
على نفسي أن لا أعرض لذكر ما اعتمدته فيما أجده مخالفا لما أعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد
والله المستعان وعليه التكلان (قوله النمط الاول في تجوهر الاجسام) أقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق
الواضح والنمط ضرب من البسط وانما أسم أبواب المنطق بالنهج وأبواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم
يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت أبوابها جواهر هذه مقصودة بذاتها فكانت انما طوا قال الجواهر يطلق
على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صبر ورة الشيء جوهر او بالمعنى

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه العون والتوفيق انه
هو أهل التحقيق (هذه
اشارات الى اصول وتنبيهات
على جمل يستبصر بها
من تيسر له ولا ينتفع
بالاصرح منها من تيسر
عليه والتكلاان على
التوفيق وأنا أعيد وصيتي
وأكرر التماسي أن
يضمن عما تشتمل عليه
هذه الاجزاء كل الضن
على من لا يوجد فيه
ما شرطه في آخر هذه
الاشارات (النمط الاول
في تجوهر الاجسام)

(التفسير) النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص أبواب المنطق بالنهج وأبواب الطبيعي
والاهلي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب انما اجازها أبواب الطبيعي والاهلي فهي مقصودة لذاتها فكانت

انما طوارق الجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشئ جوهرًا والجوهر قد يراد به الموجود لافي موضوع وقد يراد به ذات الشئ وحقيقته كما يقال الجوهر السواد أي ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الشئ جوهرًا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما أن يكون جنسًا للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء أو لازمًا لما هيته على ما هو الحق وعلى التقديرين فان الجسم لا يتخلو عن الجوهر به لافي الخارج ولا في الذهن وصيرورة الشئ شيئًا آخر عبارة عن اتصافه بذلك الشئ بعد ان

٣

المتراد من التجوهر
المعنى الاول بل المراد
منه المعنى الثاني وهو
تحقق حقيقة الجسم
وتكون ماهيته وذلك
لان الجسم ماهية مركبة
من الاجزاء التي لا تتجزأ
عند بعضهم ومن الهولي
والصورة عند الشيخ
وكل ماهية مركبة فانها
انما اتلفت وتحقق عند
اجتماع اجزائها ولما كان
غرض الشيخ من هذا
النمط بيان الامور التي
من اجتماعها تحققت
ماهية الجسم لاجرم
ترجحه بتجوهر الاجسام
أي التي هو عظم مشتمل
على بيان تحقق ماهية
الجسم عما لها من
المقومات ثم اعلم أن
المسائل الاصلية
التي يشتمل عليها هذا
النمط (ياقا) في ابطال
الجزء الذي لا يتجزأ
(ب) في بعض تقاريع نقي
الجزء (ج) في اثبات
الهولي (د) في ان الهولي
قابلة للمقادير المختلفة (هـ)

الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جوهر في صير جوهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقته أي مركبة من اجزاء لا تتجزأ ثم من المادة والصورة واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعات التي هي أقدم الاشياء بالقياس اليها ونتم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجًا في التعليم من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى العقوليات ولما كان موضوع الطبيعات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية كني الجزء الذي لا يتجزأ وتناهي الابعاد والشيخ أراد أن يتنى بالطبيعات أيضا ولكن بشرط أن يرفع عنها هذه الحوادث من أحد العلمين الى الآخر المقتضية لتجريد المعلم فلهذا أن يصعد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة وأحوالهما أولا ولما قصد لها لزمه أن يبين ما يتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنقي الجزء الذي لا يتجزأ لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يتنى على مسألة تنتضي حواله أخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الابعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكيم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما أولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه وأما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا ذهني نسبة ما يلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية أخرى لها وأيضا يلزم أن يكون الجسم متناهيًا وبالعرض والجواب عن الاول انه انما أبطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان أخذ مكان الجوهر الموجود لافي موضوع وأبطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه أبطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم أفاد ان الجسم اما أن يكون مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسراب واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يتخلو اما أن يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أولا يكون وعلى التقديرين فاما أن يكون متناهيًا أو غير متناهيًا قال فهنا احتمالات أربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزأ متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء وكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزأ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بانماهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد وراجها

في استحالة خالف الصورة الجسمية عن الهولي (و) في استحالة خلو الهولي عن الجسمية (ز) في استحالة خلو الهولي عن الصورة النوعية (ح) في كيفية تعاقب كل واحدة من الهولي والصورة بالآخرى (ط) في أحكام المقادير (ي) في امتناع تداخل المقادير (يا) في امتناع الخلاء (ب) في اثبات الجهة فهذه هي المسائل الاصلية في هذا الباب وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ما سيأتي شرحها وكيفية ارتباطها (المسألة الاولى) في نقي الجزء الذي لا يتجزأ وفيها فصلان

كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لا تقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جهو والحكام
 ويريد الشيخ أن يثبت وأما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه إن شاء الله تعالى (قال وهم وإشارة) قال
 القاضل الشارح إن الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل أو السؤال الباطل وذلك لأن العقل
 قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم أيام قسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا
 وقدر أنه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته إلى برهان بالإشارة والفصل المشتمل على حكم
 يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالثبوت ولما أراد في هذا
 الفصل إبطال الرأي الأول من الأربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن إبطاله بالإشارة (قوله من الناس
 من يظن أن كل جسم ذو مفاصل) فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل
 هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياتها عند مثبتي الجزء لا يمكن أن ينفصل
 الجسم عندها غير هاشبها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها (قوله تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها
 الأجسام وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضاً وإن الواقع منها في
 وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) أقول ذكر الأجزاء أحكاماً أربعة أولها أنها ليست بأجسام
 والثاني أن الأجسام تتألف منها والثالث أنها لا تقبل الانقسام أصلاً والرابع أن الواقع منها في وسط الترتيب
 يحجب طرفيه عن التماس وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أو رد الأول منها تقرير المذهبهم
 والباقي تهديد الما يناقضهم به على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه
 الانقسامات الممكنة وهي ثلاثة وذلك لأن الأجسام إما أن تقبل التشكيل بعسر كالأشياء الصلبة
 أو بسهولة كالأشياء اللينة وإما أن لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الأول بالكسر والثاني بالقطع
 والثالث بالوهم والفرض والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف أما لأنه لا يقدر على استحضار
 ما يقسمه لصغره أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهي والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة
 على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة في بعضها هكذا كسراً ولا
 قطعاً ولا وهماً وفرضاً وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض والأول أصح
 لأنه لم يفرق بين القسمية الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب (قوله ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان
 كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره)
 أقول هذا ابتداء مشروع في النقض وإنما أخذ من الحكم الرابع وبيانه أن الأوسط الحاجب للطرفين عن
 التماس لا يخلو إما أن لا يلاقى الطرفين أو يلاقهما فإن لاقاهما فالأول بالأسر أو بالأسر فهذه أقسام ثلاثة والأول
 يناقض كونه حاجباً لهما وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام لأن التأليف
 لا يتصور إلا بعد ملاقة الأجزاء والثاني أيضاً يناقض كونه حاجباً لهما عن التماس وأيضاً يقتضي تداخل
 الأجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جمع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي
 التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أولاً وهما أن لا يلاقى الطرفين أو يداخلهما لأن الخصم لم
 يذهب إليهما فبادر إلى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير
 ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث بإبطال تقيضه
 المشتمل على القسمين المتروكين أعني الأول والثاني فكان تقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من
 الأوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقة ومع الملاقة بالأسر ثم ترك الأول لأن حاله
 أظهر وصرح برفع الثاني بقوله وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره وإنما خصه بالذكر لأنه مذهب

(وهم وإشارة من الناس
 من يظن أن كل جسم
 ذو مفاصل تنضم عندها
 أجزاء غير أجسام تتألف
 منها الأجسام وزعموا أن
 تلك الأجزاء لا تقبل
 الانقسام لا كسراً ولا
 قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً
 وإن الواقع منها في وسط
 الترتيب يحجب الطرفين
 عن التماس ولا يعلمون
 أن الأوسط إذا كان كذلك
 لقي كل واحد من الطرفين
 منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر
 وأنه ليس ولا واحد من
 الطرفين يلقاه بأسره)

وانه بحيث لو جوز مجوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من أن ينفذ فيه فيبقى غير مالمية
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقي الطرف الآخر ملاقة الوسط
له وأن لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فينتدلا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجمه وإذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون
عند توهم المداخلة من الملاقة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى (التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تتلخ
من اجتماع أجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزأ ومعلوم أن الكلام في ذلك لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم أولا ونحن تقدم
على التفسير بحثين (البحث الاول) في تعريف حقيقة الجسم يقال
عند الحكماء باشتراك الاسم ٥

على شئين أحدهما الجسم
الطبيعي وهو الجوهر الذي
يمكن أن تفرض فيه الابعاد
الثلاثة المتقاطعة على
الزوايا القوائم وثانيتها
الجسم التعليمي وهو الكم
المتصل الذي يقبل التجزئة
في ثلاث جهات والجسم
بهذا المعنى عرض واعلم
أن الجسم بالمعنى الاول
مما لا نزاع فيه وأما بالمعنى
الثاني فيبان كونه مغايرا
للجسم بالمعنى الاول أن
القطعة من الشمع اذا
شكلت بأشكال مختلفة فان
جسمية تلك الشمعة باقية
بغيرها مع أن المقادير المختلفة
قد تعاقبت عليها والباقي
غير الزائل فاذا الجسمية
مغايرة للمقدار وهذا
الفرق انما يصح بعد ثبوت
أن الجسم بالمعنى الاول
غير مركب من الاجزاء
التي لا تتجزأ لان على
تقدير أن يكون الامر
كذلك كان توارد المقادير

لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته مستلزم للمطوب وانما يرجع الى اثبات القسم الثالث مع أن المناقضة
قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه أن
يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب (قوله) وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون
مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من أن ينفذ فيه) أقول يريد بيان حال القسم الثاني
وهو القول بالمداخلة ففسره أولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم أن المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك
لان المكان عندهم قريب من مفهومي اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسري والاعتماد
عندهم هو ما يسميه الحكماء ميلا وأما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله
لكان خلا كداخل السكر للماء وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من
الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان
أو الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان أشار اليه بقوله مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه لئلا يناقش في
العبارة والمعنى أن الطرف لو جوز مجوز أن يداخل الوسط فلا بد من أن ينفذ في الوسط (قوله) فيبقى غير مالمية
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) أقول أي فيبقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير مالمية حال
المماسه قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسه قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة
والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن أن يفهم من قوله
فيبقى غير مالمية انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير مالمية حال المماسه قبل النفوذ والقدر
الذي لقيه حال النفوذ غير مالمية عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط
بثلاثة أقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني وأقول هذا
التفسير يقتضي أن يكون للنفوذ الذي هو حركة ما أول وهو حال المماسه ووسط وهو الحال الذي بعد المماسه
وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نقاة الجزء وهو أن تكون الحركة
متصلة في ذاتها قابلة للتقسيمات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن
أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالته وملحق
بأخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطالب (قوله)
واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقي الطرف الآخر ملاقة الوسط له وان لا يتميز في
الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فينتدلا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجمه فان كان شيء من ذلك لم يكن
ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى) أقول أي المداخلة التامة يقتضي

عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه
مثلا كرة كان تحته أعظم مما جعلناه صفحة وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب أن يكون ذلك الثخن الذي زال مغايرا
للجسمية الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم أن ما قلناه في تعريف الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن
أن تفرض فيه الابعاد الثلاثة رسم لاحد لا ينافي سائر كتبنا أن قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون
الجوهر جنسا فاما كان فرض الابعاد الثلاثة فيه لا يمكن أن يكون جزءا مقوما لما به الجسم من وجهين الاول ان قابلية الشيء للشيء ليست

أمر وجودها اذ لو كانت أمراً وجودياً لكانت لا تتخلو اما أن تكون جوهر أو عرضاً فان كانت جوهر كانت قابلية المحل للحال جوهرامينا
عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء مستحيلة أن تكون
مباينة عن كل واحد من الشئين فان كانت عرضاً كان المحل قابلاً لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك القابلية عرضاً آخر ويلزم التسلسل والثاني
أن قابلية الشيء لشيء آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول وانساب الشيء الى الشيء متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذا قابلية
الجسم للابعد الثلاثة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء متأخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للابعد من مقومات الجسم لزم تأخر
هذه القابلية عن نفسها بمرتين وذلك محال ثبت أن هذه القابلية بتقدير أن تكون صفة ثبوتية لا يجوز أن تكون جزءاً من ماهية الجسم فظهر
بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية (البحث الثاني) في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ لما عرفت أن
الجسم يقال بالاشتراك على أمرين أحدهما جوهر والاخر عرض فاعلم أن المقصود من هذا الفصل بيان أن الجسم بالمعنى الاول غير مركب
من أجزاء لا تتجزأ ولا بدأولاً من تفصيل المذاهب فتقول الجسم قد يكون مركباً اما من أجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان أو من
أجسام متشابهة الصور كالسيرير وقد يكون مفرداً مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك فتقول الاجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل
متناهية وهي تلك الاجسام المفردة التي منها تتركب وأما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المتوالة فيه أن يقال لا شك أن الجسم
المفرد قابل للاقسامات فلا تتخلو اما أن تكون تلك الاقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا تكون وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك
الاقسامات متناهية أو غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم احتمالات أربع لا مزيد عليها فالاول أن يقال الاجسام مؤلفة من
أجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزئة بوجه وتلك الاجزاء متناهية في العدد الثاني أن يقال الاجسام مؤلفة من أجزاء موجودة بالفعل
غير متناهية بالعدد الثالث أن يقال

٦

غير متناهية بالعدد الثالث أن يقال

الممكنة متناهية الرابع
أن يقال ان تلك الاقسامات
غير حاصلة بالفعل بل هي
ممكنة الحصول مع انها غير
متناهية والحق عند الشيخ
هو القسم الرابع وغرضه
من هذا الفصل ابطال

أن يكون الطرف المتلاقى للوسط بعينه ملاقياً للطرف الاخر المداخل ياه فانه متلاقيان بالاسر وحينئذ
يرفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان
الاشارة الحسية الى أحدهما تكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون
ترتيب ووسط وطرف أي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازداد حجم أي يناقض الحكم
الثاني أيضاً فان كان شيء من ذلك أي ان كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملافة بالاسر وحينئذ
يناقض الحكم الثالث فيقسم الجزء والحاصل أن تجوز المداخلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعاً

القسم الاول فاعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مؤلفاً من أجزاء كل واحد منها لا يقبل
التجزئة لكان الجزء المتوسط بين جزأين يلاقينه اما أن يمنع الطرفين عن التلاقى أو يمنعهما لکن القسمان باطلان فالقول بتأليف الجسم
من الاجزاء التي لا تتجزأ باطل اما الشرطية فلا شك في صحتها انما الشك في افساد قسمي التالي فاما بيان فساد القسم الاول وهو أن يقال يمنع
الطرفين عن التلاقى فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي منه يلاقى ما على أحد طرفيه غير الذي منه يلاقى ما على الطرف الاخر وذلك يوجب
الاقسام وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو أن يقال انه لا يمنع الطرفين عن التلاقى فهو انه لو كان كذلك
لكان كل واحد من الطرفين لا قياً للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو أن يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك
لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضي اقسام الاجزاء وبتقدير أن لا يقتضي ذلك فان القول به محال اما بيان ان القول
بالتداخل يقتضي تجزئة الاجزاء فلان كل ما دخل في شيء ونفذ فيه فانه يفترض هناك أمور ثلاثة على الترتيب فان النافذ لا بد وان يلاقى طرفه
طرف المنفذ فيه أولاً ثم انه يتحرك الى المنفذ فيه ثانياً ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ بالتأول لا شك ان القدر الذي يلي النافذ من المنفذ
فيه أولاً غير الذي لقيه منه حال النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير الذي يلقاه منه عند حصول المنفذ فيه تمامه وذلك يوجب
اقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما أن تداخل بالكلية أو لا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية
كان الداخل من كل جزء في الاخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضي الاقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد
فعلى هذا وانضم الى مجموع تلك الثلاثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون تألفها مقيد للعظم والمقدار فاذا كان
كذلك لم يكن العظم حاصلاً من تألف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي فلزم منه فساد
المقدم وهو تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ واما القائلون بالجزء فقد عسكروا في اثبات مذهبهم بان قالوا لا شك في وجود الحركة

ولاشك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذا لا بد وان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن لما وجد في الحال لم يكن شيء منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في وقت سيأتي فلو لم يكن للحركة حضور لما كان شيء منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فقول الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقسمة ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فعند زواله لا بد وان يحصل شيء آخر يكون حكمه في عدم الانقسام ما ذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذي ينقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا يتجزأ وهكذا القول في جميع ما ينقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي لا تتجزأ من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ واعلم ان الجواب عن هذه الحاجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة وارجع الى تفسير المثنى اما قوله وهم: اشارة فهنا ابحاث (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا اوسوا الا باطلا لثبوت فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر تقريره في المنطق وذلك بسبب في اطلاق لفظ الوهم على الراي الباطل على سبيل المجاز تسمية للسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الراي الباطل بالوهم أولى من تسميته بالخيال فان سبب الراي الباطل ليس هو الخيال بل الوهم (البحث الثاني) عن الاشارة اعلم ان استقرار فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمي الفصل المشتغل عليه بالاشارة وكل قضية لا يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريدهم موضوعها

فانه يسميه تنبيه (٣) كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبيه (البحث الثالث) عن انه لماذا قال وهم واشارة ولم يقل

وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او البعض وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزئتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتى الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولو لا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به ينقطع المتحرك من المسافة والالات سم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزأ

اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للراي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متأخرة لا محالة عن تصور ذلك الشيء فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومجملها ذو مفاصل وهي حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرقته والمفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل والتسمية عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الآخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله تنضم عندها اجزاء غير اجسام تألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدث من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلاث احدها ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تألفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم ان لقبول الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صليبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه باللات قطعاً وبليبه الوهم فان الشيء قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل القلح فان الكسر والقطع وان امتنع عليه لكن القسمة الوهمية غير متمتعة عليه واما القرض فانه آخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما تنفد لان الوهم لا يقدر على استحضاره لصغره مع ان القسمة القرضية بعدل تنفد فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم تكن القسمة متمتعة به سواء عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز قد جاء في بعض النسخ لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا ويكون المراد ايضا ما ذكرناه وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزأين تلاقيانه فانه يحجب ماعلى طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الاوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقي وجب ان يكون الذي يلاقي منه ماعلى يمينه غير الذي يلاقي منه ماعلى يساره واما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه

بأسره فاعلم انه لما ادعى أن الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي وجب أن يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال تقيضها فان تقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الآخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الآخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على أحد أمرين أحدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط أما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء لو لم تكن متلاقية أصلا لم يكن الجسم حاصلًا من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفًا من الاجزاء التي لا تتجزأ وهو المطلوب وأما الثاني وهو أن يقال ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط فهو الذي عناء الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطالنا الاول أيضا صرح ما ذكره من ان أحد الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقاه الآخر وأما قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحدا لم يكن بد من أن ينفذ فيه فليقى غير ما يلقاه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم أن المراد منه أن القول بكون الطرف ملاقيا لكليه الوسط قول بمداخلة الطرف لكليه الوسط والمتداخلة لا بد وأن يكون مكانهما أو حيزهما أو اسميت المكان والحيز بهذين الاسمين أو بما شئت من الاسماء والشيء أن لا يصير ان كذلك الا بعد أن يصل ٨ طرف أحدهما الى طرف الآخر ثم ينفذ فيه والنقود سر كنه في شيء والشيء حال كونه متحركا

وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ماسيأتي ان شاء الله تعالى (قوله وهم وإشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية) أقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربع المذكورة وهو لا ملاق وقوا على حجج نقاة الجزء ولم يقدر و اعلى ردها ادعوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم اتقسامات لا تنهاى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا قطنوا أن كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنهاى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتراكه على ما لا ينهاى من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم يعكس بعكس التقيض الى أن كل ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تألف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من أقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزأ وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا أن القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يذهبون الى ما لا ينهاى فهو لا كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد بناظر الفرقان فلما ألزم أصحاب المذهب الاول أصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهى ارتكبوا القول بالطرفة ولما ألزموهم أيضا وجوب كون المشتمل على ما لا ينهاى غير متناهى في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء

الى موضع فانه لا يكون حاصلًا في ذلك الموضع فثبت أن القدر الذي لقي الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه أعنى حال كون طرفه ملاقيا للطرف المنفوذ فيه وهو الذي لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما سيلقيه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ لا بد وأن يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه أولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل

المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما يلقاه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب اتقسام النافذ ولما والمنفوذ فيه واعلم أن هذا الكلام ليس برهاني ولكنه اقناعي واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاق الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاه الوسط له وأن لا يتميز في الوضع اذ لا فراع عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة أراد أن يبين ههنا أن القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان أحد الطرفين لو دخل في كليه الوسط لكان ملاقيا للجزء الآخر الذي هو طرف أيضا لان أحد الطرفين اذا دخل في كليه الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الآخر الذي هو طرف وجب أن يكون أحد الطرفين ملاقيا للطرف الآخر وأما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم أن المراد منه أن تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها بأسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب أن لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد منها وأما قوله فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة بالامر بل بقي فراع واتقسم ما يتلاقى فاعلم انه لما بين أن القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقاض هذه التوهم وهو ان هذه الاشياء كأنه حاصلة فانتج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة فثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكليه الوسط وثبت فساد أن لا يلقى منه شيئا ومتى بطل هذان القسمان لم يبق الا أن يقال الطرف يلقى بعضه بعض الوسط وذلك يوجب اتقسام تلك الاجزاء المتلاقية (وهم وإشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية)

ولما أئزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب باطء منه ارتكبتوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السربيع ولزمهم من ذلك القول بافتكالك الرحي عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتفكك الرحي على ما هو المشهور (قوله ولا يعلم أن كل كثره كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها) أقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس إلى قلة ما وكثرة ما والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما أما المتناهي أن أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثره لأن الكثرة تقع على المجردات أيضا وإن أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثره حقيقيه لأنه لا يكون موجودا في الاثنين إذا عدد أقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثره اضافيه لأن الاثنين ليس بكثرة اضافيه فاذا ينبغي أن يحمل الكثرة على الاضافيه حتى يستقيم الكلام أقول هذه مؤخذة لفظية قليلة الفائدة إذا المقصود واضح (قوله فإذا كان كل متناه يوء خذ منها مؤلفا من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد) أقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة إذا أخذ مؤلفا فلا يخلو ما أن لا يكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد أو يكون وهذا انقسامان والشيخ أشار إلى ابطال القسم الاول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لأن الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد أي بل عساه لا يفيد العدد أيضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد وإن لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها أيضا لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساويا للمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الجميه أو بشئ من لوازمها إذا لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لأنها متساوية بالنسبة إلى جميعها وإذا لا امتياز أصلا فلا تعدد إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجا إلى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الأمر على التجويز وأقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فإن النقط التي هي أطراف أنصاف أقطار الدائرة تحتص عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبار والحق في ذلك أن التعدد من لواحق التباير والتباير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التباير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز (قوله وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد أو مكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم) هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين وأراد أن يؤلف من كثره متناهية جسما إذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم أي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لأن الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار مما يمنع لأن يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي أن تضمن في المتن لفظه وذلك أن يقال وأمكنك الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها أقول ليس إلى هذا الاضمار احتياج لأن الهاء في قوله وأمكنك الاضافات يعود إلى الكثرة بل يعود إلى الآحاد التي يعود إليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لأن يفرض أولا تأليف للكثرة الأولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخرى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح

ولا يعلم أن كل كثره كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها فإذا كان كل متناه يوء خذ منها مؤلفا من أجزاء ليس لها حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد أو مكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى يكون حجم في كل جهة فكان جسم

كان نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهية القدر الى متناهى القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية (التفسير) الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثانى وهو قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولم يقل من الناس من يقول بهذا التأليف لان أصحاب هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصله بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم أثبتوا فى الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها لا يكون منقسماً وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون منقسماً فانه يمتنع أن ينقسم فاذا حصل مذهبهم يرجع الى أن الجسم يتألف من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام لوجه من الوجوه الا انها غير متناهية فى العدد فاذا افرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذى مضى ابطاله فى الفصل الاول الا فى أنهم زعموا أن الموجود فى كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناهى وهذا هو التحقيق لكن أصحاب هذا المذهب لا يعترفون بآثبات الجزء الذى لا يتجزأ فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم فى الظاهر غير معترفين به لا جرم لم يحك الشيوخ عنهم أنهم يقولون الجسم يتألف من اجزاء ١٠ لا تتجزأ بل حكى عنهم أنهم يكادون يقولون بأنه مؤلف من اجزاء لا تتجزأ أى

تحقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به وأما الجهة على فساد هذا المذهب فهو أن الجسم لو كان متألفاً من اجزاء غير متناهية فى العدد لكان الجزء الواحد فيه موجوداً لانه لا معنى للكثرة الاجتماع الوحدات فاذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الاجزاء الغير المتناهية فلما أن يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من أعداد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد أولاً يكون والثانى باطل واللام يكن اجتماعها سبباً لزيادة المقدار وكان لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك بوجوب الجزم بأن هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء وأما الاول وهو أن يكون مقدار ذلك المجموع أعظم من مقدار الواحد فذلك يقتضى أن يكون كلما كانت الاجزاء أكثر كان المقدار أعظم واذا ثبت ذلك فنقول لا شك فى أن هذه الاجسام المحسوسة متناهية فى مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهية المقدار الى متناهى المقدار وذلك يقتضى أن تكون نسبة ما فى أحد هما من العدد الى ما فى الآخر من العدد نسبة متناهية الى متناهى واللام يكن التفاوت فى المقدار على حسب التفاوت فى العدد فاذا كانت نسبة الجسم الذى فرضناه متألفاً من اجزاء متناهية الى الجسم الذى زعم الخصم أنه متألف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وجب أن تكون نسبة أحد هما الى الآخر نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد مع أن الخصم زعم أن نسبة أحد هما الى الآخر نسبة متناهى العدد الى غير متناهى العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح المتن أما قوله كل كثرة متناهية أو غير متناهية فان الواحد والمتناهى فيها موجودان فاعلم أن الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التى هى العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة وتكون الكثرة أحد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة الإضافية مثل قولنا خمسة كثيرة بالقياس الى الاربعه قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيراً فان الاتيين ليس كثير بالقياس الى عدد

فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون عدصيرورتها جسم لا قبلها والاصوب أن يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كاذهنا اليه واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى آله قد تألف مما يتناهى لكنه لم يمنع بذلك بل قصد بيان أن الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى أصلاً (قوله كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر) أقول هذا نال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجسم متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى أن قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية أخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولقطه كان رابطة والمجموع نال للمقدم المذكور والظاهر ما ذكرناه وتقرير الكلام أن يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى حجم آخر متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيربه جسماً وذلك لان النسبة لا تمتنع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلاً (قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناهى الى متناهى وهذا خلف محال) أقول هذا استثناء لنقيض تالى

لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك بوجوب الجزم بأن هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء وأما المتصلة

دونه لانه العدد الاول ولا تكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة لكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فذموا اما الكثرة الحقيقية فلا شك
 ان الواحد يكون فيها موجودا لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع غيرها
 وجئت لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثره فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن
 لا يجب ان يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان ارى بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب ان يوجد في كل كثره متناه في المقدار فان العدد كما
 يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان ارى بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون في
 كل كثره عدد متناه لان الاثنين كثره مع انه لم يوجد فيه عدد أصلا بل الاثنين عدد لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه فاذا
 ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثره متناه في الكم المتصل او متناه في الكم المنفصل ثبت انه
 لا يجب ان يحصل في كل كثره شيء متناه فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثره فان الواحد فيها موجودا بالفعل وليس لاحد ان
 يجب عنه بانه وان لم يجب في كل كثره ان يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من اجزاء
 لانهاية لها فلا بد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانه نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثره غير متناهية فان الكثرة
 المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثره سواء كانت متناهية او غير متناهية فان المتناهي موجود فيها
 فثبت اننا لو جئنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكانت المواحدة لازمة واما اذا جئناها على الكثرة الاضافية اندفعت
 المواحدة لان المواحدة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها
 حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية لكانت
 الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها والام
 يكن تأليفها مفيدا للحصول المقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلاثة ايضا على

١١

المتصلة المذكورة يرد به انتاج تقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهي لكان
 حجم المؤلف من عدد يتناهي من جملة ما لا يتناهي اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل
 لانه لا يفيد زيادة المقدار والاو ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهي
 في الجهات الثلاث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهي نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى
 الاجزاء كنسبة متناه الى متناه غير متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان

مقدار الواحد وانما قال بل
 عسى العدد ولم يقل بل
 العدد لان مقدار المجموع
 اذا كان مساويا لمقدار
 الواحد فانه يظن انه وان
 كان لا يفيد زيادة المقدار

لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت باسرها
 حاصلة في الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يخص واحد منها بما لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الحجمية فيستحيل
 ان يقع الامتياز بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها ويستحيل ان يقع الامتياز بشيء من عوارض الحجمية او معروضاتها لانها اذا كانت
 متداخلة ولا شيء يفرض عارضا او معروضا لو احدها منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير او
 معروضا له واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد في امر من الامور فيرتفع التعدد عنها ايضا وبصير الكل شيئا واحدا فثبت
 ان الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة المقدار لا يحصل منها زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا
 الموضع لا جرم لم يحزم بالنقي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم كون تأليفها سببا في زيادة العدد واما قوله وان كان لكثرة متناهية
 منها حجم فاعلم انه لما بطل ان لا يكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فثبت قد حصل جسم
 مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا المقدار في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه
 اذا اراد ان يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقتنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على
 تناهي سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في
 جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من
 نوع واحد فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح يانه ثلثه او ربعه او غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي
 يكون ثلثا للشيء او ربعه هو الذي يكون بحيث لو ضربت امثاله اليه لصار مثله لذللك الشيء والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح
 لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ في الفصل الاول فاذا عرفت

ذلك فالشيخ لما أراد أن ينسب مقدار الجسم المتألف من الأجزاء المتناهية إلى مقادير سائر الأجسام بين أنه يمكن الإضافة بينهما وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته إلى سائر الأجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبته إلى سائر الأجسام لأن الذي يكون حجما في جهة واحدة أو في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز أن ينسب واحد منهما إلى الجسم واعلم أن هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصفوا إلا إذا أضمرنا في المتن لفظة حتى يصير هكذا وأمكننا الإضافات بينهما وبين غيرها في جميع الجهات أي وأمكننا الإضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في جميع الجهات ولكن الموجد في النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وأمكننا الإضافات بينها ١٢ في جميع الجهات فاما أن يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ أو الناسخ

أو تركها الشيخ عمدا للدلالة الكلام عليها أو ما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه إلى حجم الذي آخذه غير متناهية نسبة متناهية القدر إلى متناهية القدر فاعلم أن هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه إلى حجم الذي آخذه غير متناهية نسبة متناهية القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة أنه لما بين أن الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين أن ذلك الجسم يجب أن يكون نسبة حجمه إلى حجم الذي زعم الحاصم أن آخذه غير متناهية نسبة متناهية القدر إلى متناهية القدر لأن المشاهدة دالة على أن هذه الأجسام متناهية في مقاديرها وأما قوله لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم إلى آخره فاعلم أنه لما ثبت أن نسبة الجسم المتناهية إلى أجزاء الجسم الذي هو عند الحاصم غير متناهية من الأجزاء نسبة متناهية إلى متناهية القدر أو ثبوت بما مضى أن ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب أن يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الأجزاء المتناهية إلى آحاد الجسم المؤلف من الأجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه إلى عدد غير متناه وذلك محال فثبت أن القول بكون الأجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدي إلى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب في ثبوتيه

بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى (تنبيه أليس إذا وجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيهها لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم وانما أورد القضية الأولى مهمة وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لأن الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو أن الأجسام المتناهية الأقدار لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر بطراز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم أيضا جزئيا لئلا يوهى كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه القدر كليا قال الفاضل الشارح أنه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون وفي الثانية ليس يجب أن يكون وذلك لأن تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية متمنع أن يكون ومن المتناهية غير متمنع فلا جرم حكم في الأولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام أقول أنه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من أجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزأ ويدل عليه قوله إلى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضا يجب أن لا يكون والصواب أن يقول أنه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما أبطله أورد ههنا نقض ذلك وهو الحكم بأنه لا يجوز ولما قال في الفصل الأول ومن الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل أي يزعم أنه يجب فلما أبطله أورد ههنا نقضه وهو الحكم بأنه لا يجب وبالجمله فالقضية الأولى مهمة كإمرة والثانية جزئية لأن قوله ليس يجب أن يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب أن يكون لبعض الأجسام ولذلك جعل اللزوم منهما جزئيا وهو قوله فقد أوجب إمكان وجود جسم وذلك يكفي بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤاله وهو أن امتناع حصول الانقسامات التي لا تنهاى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم ولم يقل فقد أوجب وجود جسم وأجاب عنه بأن هذا الامكان يحتمل أن يكون عاما وأيضا أن كان خاصا لقوله صحيح وذلك لأن الممتنع هو حصول جميع الانقسامات أما حصول كل واحد منها

منها

الاجزاء نسبة متناهية المقدار إلى متناهية المقدار وثبت بما مضى أن ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب أن يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الأجزاء المتناهية إلى آحاد الجسم المؤلف من الأجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه إلى عدد غير متناه وذلك محال فثبت أن القول بكون الأجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدي إلى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب في ثبوتيه

أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل

بل هو في نفسه كاهو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لا انفصال ووقوع الانفصال اما بقتل وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما في البليقة واما بوجههم وفرض ان امتنع القلب لسبب (في التفسير) انما يسمى هذا الفصل بالثنية لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من أجزاء متناهية أو غير متناهية كان في نفسه سببا واحدا وهذه القضية لا يحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبية والاختار بالبال وأما قوله أليس اذا وجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم أن معناه ظاهر ولكن فيه دققة وهي أن الذي ثبت بالبرهان ليس إلا أن الأجسام المتناهية المقادير لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر أن كل جسم فانه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من أجزاء غير متناهية اللهم إلا أن يثبت بدليل آخر وجود تناهى الأجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى أن كل جسم متناهى المقدار فانه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من أجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهى الأجسام في مقاديرها فكيف يجوز أن يقول أليس ان النظر اذا أوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لأجل هذا السر لم يورد هذه القضية كليه أى لم يقل النظر أوجب في كل جسم انه لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يوردها أيضا جزئية لان أفراد البعض بالذكروان كان لا يقتضى أن يكون ماعدا بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع أن هذا الإيهام باطل فانه متى ثبت تناهى الأجسام ثبت انه لا شئ من الأجسام مؤلف من أجزاء غير متناهية بل أورد هاهنا قسالة أليس اذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة الجزئية مع انها لا تشعر بالوهم الكاذب الذي تشعر به الجزئية فلا جرم كان

١٣

منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل الا لما منع خارجي كالقلبك أقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الأجزاء لم يزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان (قوله بل هو في نفسه كاهو عند الحس) يحكم بانصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان أمر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كاهو عند الحس (قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لا انفصال ووقوع المفاصل اما بقتل وقطع واما باختلاف عرضين فارين فيه كما في البليقة واما بوجههم وفرض ان امتنع القلب لسبب) أى الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا لا انفصال لما مر في الفصل الاول وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما أن يكون موقفا الى الاقتراق أو لا يكون والثاني اما أن يكون في الخارج أو في الوهم مثال الاول ما بالقلبك والقطع ومثال

كليه أو جزئية وأما قوله وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فعناء ظاهر ولكن فيه دققة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وههنا ذكر انه لا يجب أن يكون والسبب فيه أن تركيب الجسم من الأجزاء الغير المتناهية فانه

غير ممتنع فلا جرم قال انه لا يجوز أن يكون وأما تركبه من الأجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلا جرم لم يقل انه يجب أن لا يكون بل قال انه لا يجب أن يكون وأما قوله فقد أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو أن لقائل أن يقول الجسم اذا كان قابلا لا تقسيمات غير متناهية وثبت أن خروج كلها الى الفعل محال فيشذبه وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلما اذا قال الشيخ فقد أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد أوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب ويتقيد بأن يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم ولا يمكن ان ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكليّة وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب أن لا يكون لامتداده المفاصل اللهم الا لعائق خارجي كما في الافلاك وأما قوله بل هو في نفسه كاهو عند الحس فعناء أن الانسان اذا نظر الى السماء الواحدة مثلا فانه لا يحسن شئ من المفاصل والابحاض فيه فكأنه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه واما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فعناء أنه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بأنه قابل للانفصال وكل ما كان ممكن الاتصاف بشئ فان تلك الصفة الممكنة لا تحدث الا لسبب فاذا حصل المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك الا أخذنا من ثلاثة أحدها القلب والقطع والثاني اختلاف العرضين كما في البليقة والثالث الوهم والغرض ان امتنع القلب لسبب كما في الافلاك أو في الأجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع ولا يتفرق بنصف عرضين مختلفين فهذا هو التفسير أما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي من كورة في الملخص وههنا آخر الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (المسئلة الثانية) في تفاريع نفي

الجزء وفيها فصلان **تذييب** أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحدهما وجود القسمة لا سيما الوهمية لا يقف إلى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نوره **التفسير** انما سماه بالتذييب لان مضمون هذا الفصل كالتذييب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت أن الجسم ليس مؤلفا من أجزاء لا تقبل القسمة ولا شأن أنه قابل للانقسام فاما أن يكون قابلا للانقسام متناهية أو لا تقسامات غير متناهية والاول باطل والا لانتهت القسمة إلى أجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من أن الجانب الذي يلاق منه ما على يمينه غير الجانب الذي يلاق منه ما على يساره وإذا بطل ذلك ثبت أنه يجب أن يكون قابلا للانقسامات غير متناهية واعلم أن نقد كونا أن الانقسامات على وجود ثلاثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات غير المتناهية لا يجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما يدعي أن الجسم قابل للانقسامات الاتفكاكية أو الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض إلى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه إلى دلالة أخرى فانه من المحتمل أن لا يتناهي إمكان الانقسامات الوهمية مع أن الانقسامات الاتفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ديمقراطيس وهذا وإن كان باطلا إلا أن بطلانه يعرف بهذه الحجة ١٤ بل بحجة أخرى وإذا عرفت ذلك فالشيخ لا جمل هذه الدقيقة صرح بان كون

الجسم غير متألف من الأجزاء لا يجب كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية الأعلى أحد الوجوه الثلاثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي وأما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نوره فعناه أن القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية إليها يتفرع عليه أبحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذي نوره في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان	الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم تذييب أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحدهما وجود هذه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف إلى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نوره) لما بطل الاحتمالين من الأربعة المذكورة في الحق أحدا لا آخرين فإشارهنا إلى بطلان أحدهما بقوله وجب أن يكون أحدهما وجود هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف إلى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء وجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذييلا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب أي مسألة الجزء الذي لا يتجزأ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان أهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نوره أي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي أوردناه تنبيه انك ستعلم أيضا ما علمته من حال احتمال المقادير قسمة غير نهاية ان الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك وانه لا تألف أيضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته الطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضا كذلك وجميع ذلك أعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصرحا لانه لم يميز وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة
--	---

أن الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات **تنبيه** انك ستعلم أيضا ما علمته من الزمان حال احتمال المقادير قسمة غير نهاية أن الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك وانه لا تألف أيضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **التفسير** انما سمي هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه جاصل في بديهية العقل بعد تسليم المقدمات التي من تحقيقها وذلك هو أن الجسم لما ثبت أنه قابل للانقسامات غير متناهية وجب أن تكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فتكون لا محالة الحركة إلى نصف تلك المسافة نصف الحركة إلى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة إلى نصف المسافة نصف زمان الحركة إلى آخرها فيكون الزمان منقسما فثبت أن الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب أن يكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من أجزاء غير قابلة للتجزئ فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من أمور غير قابلة للتجزئ واعلم أن في القول بانيات الجزء وقفيه وكون الجسم القابل للانقسامات شيئا واحدا في نفسه أم لا وكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات الغير المتناهية أبحاثا دقيقة ومن أرادها فليطالع سائر كتبنا **المسئلة الثالثة** في اثبات الهول وفيها أربعة فصول

والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لطباقة ما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان
الحركة تنقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ولا زمان وقيس من ذلك ان قسمة
الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حده مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاء لها والالكان التنصيف تليثا بل هي موجودات مغايرة
لما هي خسوده بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء ^{(اشارة قد علمت للجسم}
مقدار اثنيينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تناول الجسم والسطح والخط والنقطة اسم لحشر ما بين السطوح
واللامر الذي يقابله رقة القوام فالثنخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم
التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجساد والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين أحدهما
صفة شيء لا يقاسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستترمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي
عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضا وقد يقال لهذه الصورة أيضا اتصال وامتداد بالحجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة شيء يقاسه الى غيره وهو أيضا معنيين أحدهما كون
المقدار متحدا لنهاية مقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث
يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة والذي
بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدار اثنيينا
متصلا يلغى أن يحل على اللغوي لثلاث تكرار المتصل والثنخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل
على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثنائية وانما قدم
الثنخين لانه أعرف فان القائلين بالجزء يعرفون بشخانة الجسم ولا يعرفون باتصاله وتقديم الاعرف في
الاقوال الشارحة أولى والمقدار الثنخين المتصل أعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما هو ذلك
لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلاً فهو أمر عارض
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت
ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو
عند الحس وكان كونه ذا كمية وذات شخانة أمرا ينافي غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني
أعنى كون الجسم ذا كمية وذات شخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل
بم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لم يمكن اثباته قلنا كونه موجودا
لا في موضوع أعنى جوهر يته أوضاع شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شأن أن يكون ذا جسم
تعليمي أمر غير جوهر يته وهو فصله الذي يتحصل به جوهر يته (قوله وانه قد يعرض له اتصال وانفكاك)
الاتصال أعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احتراز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن
الافلاك وأقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الاتصال باحد معانيه أعنى الوهمي ولاجل ذلك
يتناولها هذا البرهان على ما يجي ويانه فالصواب أن يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من
الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للاتصال بل لعدم أسباب الاتصال الخارجي فيه ولعدم
اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الاتصالات الممكنة فيه على ما مر (قوله وتعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والاتصال قبول لا يكون هو بعينه الموصوف بالامر بن) يريد بالمتصل

(اشارة قد علمت أن
الجسم مقدار اثنيينا متصلا
وانه قد يعرض له اتصال
وانفكاك وتعلم أن المتصل
بذاته غير القابل للاتصال
والا اتصال قبول لا يكون
هو بعينه الموصوف
بالامر بن)

هو عند الاتصال بعدم
ويوجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا
التفسير المقصود من هذا
الفصل بيان أن الجسمية
حالة في محصل وان الجسم
مركب من ذلك الحال
وذلك المحل والحجة فيه أن
الجسم لما ثبت أنه غير متألف
من الأجزاء بل هو شيء
واحد في نفسه ولا شأنه
قدي عرض له انفصال وليس
الاتصال عبارة عن تفرق
الأجزاء بعد أن كانت
مجموعة لأن ذلك بناء على
كون الجسم متألفا من
الأجزاء وقد مر بطلان بل
هو عبارة عن زوال
الاتصال الذي كان حاصل
وهذا الانفصال كان قبل
تحصله يمكن الحصول
فامكان عرض الانفصال
كان حاصل قبل حصول
الاتصال فيكون إمكان
الاتصال مغايرا لا محالة
للاتصال وذلك الامكان
يستدعي محلا وليس محله
الاتصال لأنه لا معنى لكون
الشيء موصوفا بإمكان
حدوث شيء فيه إلا كونه
يمكن الاتصاف بذلك الشيء
لكن الاتصال يستحيل
أن يتصف بالاتصال
لأنه زوال عند طر بانه
فأذن محال إمكان الانفصال

بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم
التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل
على أن اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في أن المقادير اعراض بهذه
العبارة أما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو جعل المتصل بذاته
ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله إلا أن الحق ما ذكرناه
ويريد بالقابل للاتصال والاتصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لأن المادة أيضا متصلة ولكن بغيرها
أعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والاتصال بقوله قبول لا يكون هو بعينه الموصوف بالآخرين لأن
القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما
وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرأ عليه أحدهما ويتبقى بطر بانه فلا يكون موصوفا
بالمطاري كالصورة التي تتعدهم هيتها الاتصالية عند طر بانه الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه
ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه (قوله فأذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته
وصورته) قوة الشيء بمعنى إمكان وجوده وامكان وجوده متقابلا في القوة بين قوة الانفصال
قبل وجوده أي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس
هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو
الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية وهذا أيضا يدل على أن الشيخ إنما أراد بالاتصال بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل
الشارح قوله فأذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك أنه ذكر أن بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي أن يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو
حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى يتم فأذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على
المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لا ما ان قلنا الجسم المتصل
قدي عرض له انفصال ولا بذلك الانفصال من محصل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح
لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان
مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها بوثيقة بانها من الامور الاضافية التي
تستدعي محلا حتى اذا بينا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى وأقول في هذا الكلام
موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعدام ماصرفة فهي تستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال
لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتصل والحق
أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للاتصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في
الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا أيضا التنبيه على وجود القابل للاتصال قبل طر بانه وبعبارة
أدلا بوجه الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج اليه من
غير أن يستمر وجوده (قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم وجود
غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذات اتصال واحد
متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فاعدم ذلك المتصل وحدث اتصال آخران
بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم وجود غيره وعند عود الاتصال يعود

شيء سوى الاتصال وهو الذي يكون محلا للاتصالين المتجددين عند طر بانه الانفصال ثبت أن الاتصال

الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهولي وههنا شك وهو ان الجسم قبل الاتصال كان واحدا وبعد الاتصال صار جسما من الزائل هو الوحدة والطارى هو الاثنينية وهما عرضان ومخاهما الجسم فهذه الجهة تقتضى كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد وتماثل ذلك ان الجسم تعدد ودالاتصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فاعلمنا ان الذى زال عند الاتصال شئ سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما ينحل بتحرير البرهان على الوجه المخلص وهو ان تقول الجسم الذى يرد عليه الاتصال فانه يزول عنه الجسمية التى كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسميتان أخريان ومنى كان كذلك فالجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم تعدد ودالاتصال عليه صار جسما وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين قبل ودالاتصال عليه او ما كانتا موجودتين والاول باطل والالكان ذلك الجسم قبل ودالاتصال عليه مركبا من ذينك الجزأين ثم ينقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزأين فان كانت الاجزاء التى تحصل في كل واحد منهما بعد ودالاتصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تجزأ امامتناهية ان كانت الاتصالات الممكنة متناهية او غير متناهية ان كانت الاتصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك قد اطلناه قطهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الاتصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الاتصال بل حدثتا عند الاتصال وان الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل الاتصال ما بقيت بعد الاتصال واما بان الكبرى فهو ان كل ما يوجد بعد عدم او بعدم بعد وحرر فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا للجسمية محل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذى قامت الجسمية به فهذا ما عندى في تشرير هذه الجهة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فمنوعة والذى عولم عليه في اثباتها فغير صحيح لانه يوجب ان يكون ١٧ تفرق الجسم اعداها بالكلية

مثله متجدد او لا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم مستحبة فاذن الشئ الذى فيه قوة الاتصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهولي وتلخيص هذا البرهان ان تقول لما ثبت ان الجسم لا يتخلو عن اتصال ثافي ذاته وانه قابل للاتصال حال كونه متصلا لقوة قبول الاتصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للاتصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالاتصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الاتصال وهو الذى يتفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهولي واعلم ان الالهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والاتصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع له ما وهو الجسم كما سبق الى او هام المتكلمين المتشككين في وجود المبادى وذلك لان الشئ

٣ - الاشارات والاول باطل والالكان مادة كل واحد من الجزأين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزأين قصوره عين مادة الجزء الاخر وصورته فيكون احد الجزأين هو بعينه الاخر بالعدد هذا خلف وان لم تكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثالبين وايضا يلزم اذا حل البعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا للمقدار الكلي ولا ناله بالديمه ان ذات احد الجزأين مغايرة لذات الجزء الاخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التباين فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتهما واحدة بالعدد فانه بعد ودالاتصال على الجسم لانه ان تعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعدان كانت واحدة وذلك يقتضى عدم تلك المادة التى كانت واحدة وحدوث المادتين المتجددتين فاذا تفرق الجسم يكون اعداها لصورته ولما دته فيكون تفرق الجسم اعداها بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضى احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضى احتياجها الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد الجسم واحدا مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت اعداد المواد التى للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ تكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال الواحد في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يتجزأ وانه باطل وتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التى لا تجزأ لكان الاتصال عبارة عن تفرق لا جزاء الاتصال عبارة عن تالفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارى هو التفرق والتالف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية تزول عند عرض الاتصال فلم قلتم

انه لا بد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتى فيستدعى محلا فلنا انسلم ان الامكان حكم ثبوتى والاستقصاء فى بيان ذلك فى النمط الخامس ونرجع الآن الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا ثخيننا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شئنا انقضى وهو ان هذا الكلام انما يوضح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم مقدارا ثخيننا لا متنازع ان يكون شئ خاصا لانه نفسه لكن الشيخ لا يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا وحوايه ما يذاته متى لم يكن الجسم مرء لقا من الاجزاء التى لا تجزأ وجب القطع بان مقدار الجسم ذاته على ذاته فاما بين الشيخ ذلك المقدم كان يانه له بيان لذلك التالى بالقوة القرينة من الفعل فلا جرم انه جازله ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا واما التجزئة فانه يقال بالاشتراك على امرين أحدهما المقدار الذى يحتمل التجزئة فى ثلاث جهات وهذا المقدار يسمى ثخيننا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى أحد أنواع الكم المتصل القار الذات وهو ذا المعنى يكون كل جسم ثخيننا واثنا هما أن يؤخذ هذا المعنى مع إضافة عارضة له فيقال بعض الاجسام انه ثخين والبعض الآخر انه رقيق وهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخيننا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو خمس تحت ثلاثة أنواع الخط والسطح والجسم التعاليمى فاذا قلنا الجسم له ثخين احتمل أن يكون المراد كل واحد من هذه الثلاثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلاثة أحدها المقدار الذى يمكن أن يعرض له أجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لا حدهما وبداية لا آخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذى يبنى ستم خمس الكم اليه والى المتصل وثانيها هو المقدار ان اللذان نهاتهما واحدة بالفعل مثل الخط الذى يتصل بخط على زاوية محداهة نقطة واحدة فى طرف ١٨ لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال أحدهما عند الآخر بحيث اذا تحرك

يجب أن يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياق شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقال لا انفصال والذين يجادلون المتصل على عرضاء على الاطلاق ينسبون ان كون الجسم متصلا فى نفسه امر ذاتى مقهور للجسم والجوهر لا يتقوى بالعرض وأيضا ينبغي أن تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها أيضا لا يعرضان للمادة الابعاد شخصها المستفاد من الصورة لتوقف على أحوال الشبه المبنية على انصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد

أحدهما وجب أن يتحرك الآخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالآخر وأعلم ان المراد بالاتصال فى هذا الموضع هو الاول فان كان انما قيل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له

أجزاء فيما بينها ما الاتصال الاضافى واذا عرفت ذلك ظهر لك من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس وحدتها الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذى يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذى يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا ثخيننا متصلا وانه ليس مركبا فى نفسه عن الاجزاء بل هو فى نفسه شئ واحد وقد بينا ان مقدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فعناء ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبول لا يكون هو بعينه الموصوف بالامر بين فعناء ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا فى ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلية فى قوام تلك الجسمية المعينة فان الشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها تكون أجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب أن لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا آخر لكان قد اجتمع المثان وانه محال ولانه لا يكون أحدهما بالمحلية والاخر بالحالية أولى من العكس فيلزم أن يكون كل واحد منهما محالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدمه وما يجب غده عند حدوث الشئ واستعمال أن يكون قابلا لذلك الشئ فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن أمور ثلاثة اولها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول مبشر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره فاين القياس المنتج لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشئ غير وجود المقبول لكن لا يحتاج الى ذكر ذلك ههنا المطلوب فى هذا الفصل اثبات المادة الجسمية فاذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شئ آخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال

من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشيء هل هو غير المقبول أو تقبله وثالثا طلب الفرق بين الشيء الذي هو ههنا متقبل بالفعل وبين هيئة ذلك المتقبل وبين صورته فتقبل اما الاول فخرابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس من كورا بالفعل وان كان من كورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانتم كانه اى الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من الذين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشيء فانه مغاير لذلك الشيء وذلك يقتضى أن يكون قوة قبول الشيء مغايرة لذلك المتقبل ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى وأهمل ذكر المقدمة الثانية الباقيتين لغاية وضوحهما واما الثانية فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشيء غير نفس المتقبل لانا اذا قلنا لجسم قد يعرض له انفصال فاما يمكن اثبات المادة لو أمكننا أن نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا أن نقول الانفصال يستدعي محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشيء غير نفس المتقبل كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة أمر ثبوتى وهو من الامور الاضافية فاستدعي لا محالة محلا فاذ بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر وهو الهوى فان قيل ليس أن الامكان عندنا أمر عدى فنقول بلى ولكنه عند الشيخ أمر وجودى وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق أصوله لا على ما يطابق أصول غيره والثالث وهو الفرق بين وجود المتقبل وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرأ فليس المتقبل هو الانفصال لانه أمر عدى بل المتقبل بالحقيقة هو الجسمين الحادثان عند طرأ ان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذين الجسمين هيئة وصوره أما الهيئة فالشكل المقارن لتلك الجسمية وأما الصورة فالمقدار المتعارن لها لان المقدار يجري بالنسبة الى ١٩ الجسمية مجرى الصورة وأما قوله فذلك

القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى هو عند الانفصال بعدم وجوده غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدا فاعلم أن محل امكان الانفصال غير الشيء الذى هو متصل بذاته لان المتصل بذاته بعدم عند الانفصال

وحدثها مقتضيا لانعدامها ومخرجها الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وجودها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومخرجها الى مادة أخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهوى وهى ان الهوى على تقدير ثبوتها ان كانت متعيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حاول الجسمية فيها جمعا للمثلين وأيضالم تكن هى بالجسمية أولى من الجسمية وأيضلا محتاجة الى هوى أخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متعيزة استعمال حاول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبدية وهذه الجهة غير مشتملة على أقسام منه حصرية فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متعيزا بالانفراد

و يوجد متصلان آخران مثل الماء الواحد اذا جعل ماءين فان تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل طرأ الانفصال قد بطلت وحدثت جسميتان آخرتان ثم اذا ضم أحدهما الى الآخر مرة أخرى حتى يصير جسما واحدا فان الجسميتين الاولين بطلان وتحدث جسمية أخرى غير التى زالت عند الانفصال لان إعادة المعدوم محال واعلم أن لنفاة الهوى أن يقولوا هذه الهوى اما أن يكون لها حصول في الحيز أو لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكانت الهوى متعيزة وذلك محال اما أولا فلا في حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين وأما ثانيا فلا لانه لا يكون أحدهما بالخالية والآخر بالمحمية أولى من العكس وأما ثالثا فلا ان تلك الهوى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب وأما ان كان على سبيل التبعية فذلك بأن يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز وتلك الهوى تحصل في ذلك الحيز تبعاً لحصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهوى في ذلك الحيز تبعاً لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهوى صفة حالة في الجسم واذا كانت الهوى صفة حالة في الجسم استعمال كون الجسمية جالا في الهوى وأما ان لم تكن الهوى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيز استعمال أن تكون الجسمية حالة في الهوى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلا وحالا في اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة في تجويز ذلك فليجز أن يقال الاجسام بأسرها حالة في ذات الهوى تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن أن يتمسك بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهوى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها

ان لازم قاعدا يلزم فيما يغيب الفلك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان

بل وبما يتحيز بشرط حلول الغير ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير بل هوهم وتبيينه ولعلك تقول
ان هذا ان لزم فاعلم يلزم فيما يقبل الفلك والتفصيل وليس كل جسم فيما أحسب كذلك) هذا هو الوهم وتبريره
أن يقال انكم استدلالتم بامكان وجود الاشكال والاتصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل
وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنا للقابل فان منها ما لا يقبل الفلك والتفصيل بالفعل كالقفل
وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم (قوله فان خطر هذا بالالفاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة) هذا هو التنبية المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمانية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الاتصال
لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه من الملاقاة واجب القبول للاتصال
ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير
مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلما كان بعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكله جنسا كان أو نوعا وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص
وجزئي وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت اليه الاشارة في النهج الاول وانما يكون
اذا أخذ وحده موجودا في الخارج لاشك في وجوده فالشيخ أخذ كذلك وأشار اليه بقوله طبيعة الامتداد
فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير
لسائر الطبائع (قوله وما ملها من الغنى عن القابل أو الحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث
هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالامر المتقابلة مما فان اختلفت فمما اختلف لكونه مأخوذا مع أمور
تقتضي الاختلاف (قوله واذا عرف بعض أحوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته في حيث كان لها ذات كانت تلك الطبيعة) أي اذا صار
بعض أحوالها وهو امكان طريان الاتصال عليها وامتناع وجودها مع الاتصال معر فالكونها محتاجة الى
قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت (قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون
الفصول) قد بينا ان الطبيعة تكون بأي الاعتبار مادة أو بآياها جنسا أو بآياها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا بآياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات
الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي ادن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا
بانضاف معنى العموم إليها فهي واحدة لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس
كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور شيء كالضفد وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ولا يكون
مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد تنص للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت
الحيوانية مقتضية للضمحل في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني
مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الاتصا كدون غيره من الاجسام فاجاب عنه بأن الامتداد الجسماني
الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها
وفي جميع الأحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن أن تقتضي شيئا من حيث
هي غير محصلة ثم اذا حصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل وان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء

خطره هذا ببالك فاعلم أن
طبيعة الامتداد الجسماني
في نفسها واحدة وما لها من
الغنى عن القابل والحاجة
اليه متشابه واذا عرف في
بعض أحوالها حاجتها الى
ما يقوم فيه عرف أن طبيعتها
غير مستغنية عما تقوم
فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة
ما يقوم بذاته في حيث كان لها
ذات كان لها تلك الطبيعة
لأنها طبيعة نوعية محصلة
تختلف بالحوادث عنها
[دون الفصول] * التفسير *
أما قال وهم وتنبه ولم يقل
وهم وإشارة لان السؤال
الذي أورده لا حاجة في
إبطاله الى برهان منفضل
بل يكفي في إبطاله مجرد التنبه
وهو ان الجسمانية متى
اجتاحت الى الهوى وجب
أن تحتاج دائما لان مقتضى
الماهية لا يختلف ثم تقول
حاصل الشك أن يقال الحاجة
إلذكورة لا تقيد المادة
لجميع الاجسام بل لبعضها
وذلك لانكم استدلتم
بامكان عروض الانفصال
للجسم عن اثبات المادة
لهم ان الانفصال قد يكون
بالوهم وقد يكون باختلاف
الأعراض وقد يكون بالفتن
ولا يمكن الاستدلال على
اثبات المادة الا بامكان
الانفصال الانفساكي

والإفصال على هذا الوجه بمنع مروضه الأفلاك فإذا لم يمكن إثبات الهبوط في جسمه الأفلاك بهذه الحجة فالجواب عنه أن الغير

الجسمية ماهية واحدة فهي اما أن تكون غنية عن المحل أو لا تكون فإن كانت غنية عن المحل كانت جميع أفرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استدال حوله في المحل فإذا كل جسمية فهي غير حادثة في المحل هذا خلف وإن لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة إلى المحل فهي أينما وجدت كانت محتاجة إلى المحل والحاصل أن المادة علمنا في الأجسام القابلة للانقسام احتياج جسيماتها إلى محل ومادة علمنا أن الجسمية لذاتها محتاجة إلى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية إلى المحل سواء صحت الانقسام على ذلك الجسم أو لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ أن الجسم طبيعة واحدة فإذا عرفت في بعض الأحوال حاجتها إلى ما يقوم بنفسه عرفت أن طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم أن على هذا الكلام سكان أحد هما أن يقال لم قلتم أن الجسمية طبيعة واحدة في الأجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهة فيه فإنا قد بينا أن الجسم هو الذي يقبل الأبعاد فهنا أمور ثلاثة أحدها الأبعاد الثلاثة والثاني نفس قابلية الأبعاد الثلاثة والثالث الشيء الذي عرض له أن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فاما الأبعاد الثلاثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الأبعاد الثلاثة فقد بينا أنها ليست صفة ثبوتية وبتقدير أن تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجية عن ماهية الجسم فإذا ليست الجسمية إلا الأمر الذي عرض له أن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة أو ما لأجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا لا نعلم منه إلا أنه أمر ما يلزمه قبول الأبعاد الثلاثة والعلم بكونه أمراً ليس علماً بمماهية المخصوصة والعلم بقابلية الأبعاد الثلاثة علم بلازم من لوازمه فإذا ماهية الجسم غير معلومة لنا وإذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء لعلم الضروري بأن الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الأجسام ولا يمكن أن يقال الأجسام لما اشتركت في قبول الأبعاد الثلاثة والاشتراك في اللوازم يدل على

٢١

مشاركة في الجسمية فإن
الشيخ نص في النمط الرابع
على أن الأشياء المختلفة في
الماهية يجوز اشتراكها
في لازم واحد فثبت أنه
لا طريق إلى الجزم بكون
الأجسام مشتركة في
الجسمية بل إن طائفة من
الناس لما اعتقدوا أنه
لا معنى للجسمية إلا التحيز
والمقدار وعلموا ببداهة

الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لأنها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح أورد الشك
أولاً في أن الجسمية طبيعة نوعية واحدة بأن ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الأبعاد الذي هو معلوم
لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في اللوازم وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب
تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانياً بأن الحكم بحلول بعض الجسيمات في محل لا يقتضي
وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الأول أن الاحتياج
إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للأبعاد اتصالاً والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم ومشارك ومقتض للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا إلى ما عداها بما لا نعلمه وعن المناقضة أن
الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني أن الطبيعة المذكورة تقتضي
وجوب الحلول لما لا يمكن الاحتمال لعدم الحلول والاشكوك التي أوردناها على كون الطبيعة الجنسية
مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلنة بسوء اعتبار الكليات وتنحل

عقولهم اشتراك المنحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام لهم دعوى الضرورة في أن الأجسام متساوية في الجسمية فإن الحكماء لما بينوا أن
التحيز والمقدار أمران بغير أن للجسمية لازم لها واعترفوا بأن الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في المساروم فكيف يمكنهم
دعوى الضرورة في أن الأجسام مشتركة في الجسمية وأما قوله لاها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب
عن شك يذكر على قولنا الأجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجتها بعضها إلى المادة حاجتها كلها إليها وذلك أن يقال إن الجنس
له طبيعة واحدة في الأنواع ثم إنه في النوع المعين محتاج إلى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا محتاج إلى ذلك الفصل مثل أن الحيوان
الذي في الإنسان محتاج إلى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي في الإنسان في كونه حيواناً مع أنه لا محتاج إلى الناطق
فعلينا أنه لا يلزم من حاجته الشيء إلى الشيء حاجته مثله إلى ذلك الشيء فإذا لا يلزم من احتياج جسمية الأجسام القابلة للأقسام إلى الهيولى
حاجة جسمية الأجسام التي لا تقبل الأقسام إلى الهيولى ويجواب الشيخ عن ذلك هو أن الجسمية طبيعة واحدة في الأجسام كلها والأجسام
غير مختلفة فيها أصلاً وإنما اختلافها لأجل صورها النوعية والضرورة النوعية وإن كانت موجودة مع الصبورة الجنسية في المادة
الواحدة إلا أنها تكثر خارجة عن ماهية الصبورة الجنسية وعن وجودها أو ما الفصل فهو وإن كان خارجاً عن ماهية الجنس لكنه داخل
في وجوده فإذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة لاها غنية عن الصور الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين
الصور النوعية إلا مجرد حلولها في محل واحد أو ما الجنس ذاته طبيعة غير محصلة بدون الفصل لأنه وإن كان غنياً في ماهيته عن الفصل
لمسكنه غير غني في وجوده عنه فظهر أن الجسمية طبيعة نوعية محصلة وأنه لا اختلاف فيها إلا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فإن طبيعته

محصلة والاختلاف فيه أنما يكون بالفصول النوعية تظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ أنها طبيعة محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم أن هذا الفرق لا يعجني وذلك لأن الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو أيضا خارج عن وجوده الخاص لأن الانسان إذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب أن يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود وإذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم إن الحيوان الذي هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع أنه غنى عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقض وأما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والالم تكن صورة وتقديران لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قاصح بل الصحيح في الجواب هو أن يقال إن الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها

٢٢

بمراجعة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة وهوهم وتنبه أولئك فنقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للا انفصال البتة فإنه انما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للا تقسام الا الذي يقع بحسب القروض والاهام وما يشبهها قد ذكرنا في صدر الخط ان الاجسام امام فردة وامام Wolfe وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفه فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفه مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساط على الاطلاق بل هي انما تألفه عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان أصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة ورمزهم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقدمال الشيخ أبو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه تطور لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها أفعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل أشكال المجسمات الجنسية المذكورة في كتاب اقليدس أشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب ميثي الاجزاء الافي نسبة الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا لانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا لانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولي مبنية على كون الامتداد قابلا لانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة لانفكاك بل انما اتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه أصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا

لوجود ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا يجرم أنما يكون محتاجا الى الفصل وأما عين الفصل فتعاجاء من قبل الفصل لأن قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم أن ههنا قضا آخر وهو أن قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم ان الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب التجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتماثلات في السوازم وتعام تقرير ذلك سيأتي في الخط الرابع

(قوله)

والشك الثاني على أصل الدلالة أنه إذا ثبت اشتراك الاجسام بأسرها في الجسمية

وثبت ان ما يحتاج الشيء اليه يحتاج مثله اليه ولكن لا بد من الدلالة على أن جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لا يمكن اثباته بما تبين من حلول بعض الجسيمات في المادة فان لعائل أن يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الاجواز حلها فيها فاما أن يلزم منها وجوب حلها فيها فذلك لا بد فيه من حجة أخرى اذ من المحتمل أن يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح أن تصبح حالة في المحل وان تصبح مبانته عن المحل فاذا لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها في المحل (وهوهم وتنبه أولئك فنقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للا انفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للا تقسام الا الذي يقع بحسب القروض والاهام وما يشبهها

البقية أو مضافين كاختلاف
محاذتين أو موازتين أو
مماسيتين تحدث في المقسوم
اثنيته ما يكون طباع كل
واحد من الاثنين طباع
الآخر وطباع الجملة وطباع
الخارج الموافق في النوع
وما يصح من كل اثنين منها
يصح من كل اثنين آخرين
فصح اذا بين المتباينين من
الاتصال الراجع الاثنيته
الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الراجع
للاتحاد الاتصالي ما يصح
بين المتباينين اللهم الا من
عائق مانع خارج من طبيعة
الامتداد لازم أو زائل
ولعل هذا العائق ان كان
لازم طبيعيا كان لا اثنيته
بالفعل ولا فصل بين أشخاص
نوع تلك الطبيعة بل يكون
نوعه في شخصه (بالتميز
قد بينا ان مدار الحجة
المذكورة في اثبات الهيولي
على ان الجسم الذي يكون
في نفسه متصلا قد يفصل
وحاصل الشبهة المذكورة
في هذا الفصل يرجع الى
التزاع في هذه المقدمة
وبناءه وهو انما بينا
ان الجسم شيء واحد في نفسه
بان أبطلنا ذلك بان قلنا
الجزء المتوسط بين جزأين
لا بد وان يكون الجانب

(قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والقرضية أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البقية أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماسيتين تحدث في المقسوم اثنيته ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الراجع للاثنين الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الراجع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين) هذا هو الثانيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا اشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعه ما في الامتناع عن قبول الاتصال والاتصال أو في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني خق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يفارقه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكن طرياق الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفي في اثبات المادة والشيخ قد دخل في القسمة القرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين وأراد بالقار ما لا موضوع في نفسه وبالاضافي ما لا موضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذلك هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنيته في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذين الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما ما يوافقهما في النوع والمماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى لكل شيء والطبيعة قد تختص بمصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين (قوله اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زائل) ههنا ما اشترنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كافي للفلك أو زائلا كافي الاجسام الصغيرة الصلية مثلا وكما انه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لما منع وهو ان الصورية الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وأتم فرضهم البسائط تشابه الطباع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال (قوله ولعل في هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنيته بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمتنع عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد أشخاصه في الوجود أي لا يكون في الوجود منه الاشخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المماهية وكان كل واحد منهما قابلا للاتصال الانفكاكي الحاصل بينهما مانع وجود المانع عنه هذا خلق وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ منبئية على ان

الذي هو يلاقى ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقى ما على يساره وذلك يقتضي كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لا تفيد الا كون

الجسم قابلا للانقسام الوهمي أبدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب أن يكون قابلا للانقسام الانفكاكي وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يقال الأجسام المحسوسة مؤلفة من أجزاء كل واحد منها غير قابل للانقسام وإن كان قابلا للقسمه الوهميه فالخاصة ان الجسم الذي يفرض له الانفصال ليس متصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الأجزاء وتفصله عبارة عن تفرقها والجسم الذي هو متصل في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الأجزاء الصغيرة لا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة في إثبات الهولوي وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيقرطيس فإنه ذهب إلى أن الأجسام القابلة للانقسام متألقة من أجزاء كرية الشكل غير قابلة للانفكاك وإن كانت قابلة للقسمه الوهميه إلى غير النهاية والجواب عنه أنه لما ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الوهميه إلى غير النهاية وجب أن يكون قابلا للانقسامات الانفكاكية أيضا إلى غير النهاية لأن تلك الأجزاء إما مساوية في الجسميه فكل واحد من تلك الأجزاء فإن أخذ نصفه يكون مساويا في الماهية لنصفه الآخر ولكل واحد من أنصاف سائر الأجسام وكل واحد من سائر الأجزاء وكل ما وضع على الشيء صمغ على ما يماثلها فإذا صمغ على أحد نصفي الجزء الواحد أن يتصل بنصفه الآخر اتصالا رافعا لا تثنيه صمغ أيضا على ذلك النصف أن يتصل بنصف جزء آخر اتصالا رافعا لا تثنيه وكما صمغ على ذلك النصف أن يتفصل عن نصف جزء آخر اتصالا انفكاكيا وجب أيضا أن يصح على ذلك النصف أن يتفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء اتصالا انفكاكيا ثبت أن الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز أن يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير تسقط الشك واعلم أن مدار هذا الكلام علم أن الأحسام متساوية في مفهوم الجسميه وقد ينافي الفصل الذي مضى أنه لا طريق إلى إثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك أنه بعد أن يقال ليس في الوجود كله جزآن متساويان في الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في الصناعات العلمية ثم لئن وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الأجسام في الجسميه ولكن لا يلزم من ذلك أن يصح على كل جسم ما يصح على سائر الأجسام كما لا يلزم من كون لونه السواد مثل لونه البياض أنه إذا انفصل السواد إلى لونه البياض والجواب عنه ما هو والنقص المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على أن تلك الأجزاء صمغ على كل واحدة منهما ما يصح على الباقي لاجل ٢٤ ماهيتها المشتركة بينهما ولكن يحتمل أن تكون شخصيه كل واحد منها ما تكون مائعه

عن ذلك لأن كل واحد منها وان شارك الآخر في الماهية لكنه مخالف في

الأجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع عما ذكره من قبل وذلك سهو منه لأن الشبه بيني وبينه على ما سلموه مرة يكون السائط متساوية في الطبع وأغترض أيضا أن الامتدادات الجسميه غير باقية عند

شخصيته وتلك الشخصيه زائدة على نفس الماهية فيحتمل على أن تكون تلك الشخصيه مائعه عن ذلك وكيف لا تقول ذلك ومن مذهبهم أن الجسم الواحد إذا انفصل فقد زالت الجسميه التي كانت موجودة وحدثت جسميتان آخرتان ثم إذا اتصل امرؤ آخر فان تلك الجسميتين تزولان وتحدث جسميه أخرى وإذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما يصح على الجسمين لأن جسميه كل واحد من نصفي الجسم يستحيل أن يبقى بعد الانفصال وجسميه كل واحد من الجسمين المتفصلين يستحيل أن يبقى بعد الاتصال فإذا ما صمغ على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال تمتنع على الجسمين وما صمغ على الجسمين وهو الانفصال تمتنع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وإنما جاء من شخصيه كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا أن ما قالوه غير صحيح لافي نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال بجوابين آخرين الأول أن يقال هب ان ماهية كل جزء مخالفه لماهية سائر الأجزاء إلا أن كل جزء من تلك الأجزاء التي هي قابلة للقسمه الانفكاكية إذا كانت قابلة للقسمه الوهميه فتلك الأجزاء المعترضة فيها ما أن تكون مختلفه في الماهية أو لا تكون فان كانت مختلفه في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيط بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط وإذا أخذنا جزءا بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمه الوهميه فيكون أحد نصفي ذلك البسيط ملاقيا بأحد جانبيه للنصف الثاني منه فهو لما كان بسيطا كان كل واحد من جانبي أحد نصفيه مساويا في تمام الماهية بجانيه الآخر فإذا صمغ على ذلك النصف أن يلاقى النصف الثاني بأحد جانبيه وجب عليه أن يصح كونه ملاقيا له لجانيه الثاني ومتى صمغ ذلك وقع الشك من نصفي ذلك الجزء ولتقابل أن يقول فهذا يقتضي صحة أن تماس فلك القمر بمقره محذب فلك عطارد بالعكس وهذا يقتضي الحرق وأتم لا تقولون به وأيضا فالاشتراك في الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز جهول ما يمنع هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كما بيناه الثاني وهو أن كل واحد من تلك الأجزاء إذا كان بسيطا والبسيط شكله الكبر فكل الأجزاء كرات مضمومة بعضها إلى بعض فيحصل فيما بينها فج خالية وهو محال ولتقابل أن ينزع في أن شكل البسيط الكره في استحالة الخلاء على ما سياتي وأترجع إلى شرح المتن أما قوله في تقرير السؤال ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل الانفصال وأنه إنما يفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاهام وما يشبهها فاعلم ان المراد

الاتصال

منه ان الجسم الذي يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من اجزاء التي كل واحد منها لا يكون قابلا للقسمه الانفكاكية وان كان قابلا للقسمه الوهميه وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذاة أو المماسه أو غيرهما والذي يقبل الانفصال ليس متصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم المتصل قد يعرض له الانفصال وأما قوله في الجواب فاعلم ان القسمه الوهميه والقرضية أو الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسراد واليباض في البلقه أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موزائين أو مماسيتين يحدث اثنييه ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج للموافق في النوع فاعلم ان مبناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلا للقسمه الانفكاكية الا أنه يكون قابلا للقسمه بالوجهين الآخرين أعني القسمه الوهميه والقسمه الواقعه باختلاف الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كافي البلقه أو اضافيين مثل أن يكون أحدهما جانبيه محاذيا أي مقابلا لشيء لا يحاذيه جانبه الآخر أو يكون أحدهما جانبيه موازيا لخط أو سطح لا يوازيه جانبه الآخر أو يكون أحدهما جانبيه مماسا لشيء لا يماسه جانبه الآخر وإذا ثبت ذلك فالقسمه الوهميه والواقعه باختلاف عرضين بوجبان اتساما في ذات كل واحد من تلك الاجزاء بحيث تكون ماهيه كل واحد من قسمي الجزء مساويه لما هيه القسم الآخر من ذلك الجزء واكل ذلك الجزء وما هيه جزء آخر من نوعه وأما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فمنه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة في الماهيه والاشياء المتفقة في الماهيه يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وأما قوله فيصح بين المتباينين من الاتصال الراجع للاثنييه الانفكاكية ما يصح بين المتصاين ويصح بين المتصاين من الانفكاك الراجع للاتحاد الاتصال ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على نصفي الجزء الواحد أن يتصل اتصالا متساويا للتعدد وجب أن يصح على الجزأين المتباينين أن يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزأين أن يتفصلا انفصالا انفكاكيا وجب أن يصح ذلك أيضا على نصفي الجزء الواحد وأما قوله اللهم الامن عائق خارج عن طبيعه الامتداد لازم أوزائل فاعلم ان معناه جزاءا لثانيه ذكره هنا وهو ان تلك مساو للعنصر في الجسميه ثم ان الاجزاء المفروضة في

الانفصال ومجردة عند الاتصال وهي أمور متشخصه ولعلها تنعم الماهيه المشتركة عن فعلها وجوابه اناسا منا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأوردنا اعتراضات أخرى تجري مجرى هذين قوليه (تنبيه) وكل نوع يحتمل أن تكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبعي فانه لا يوجد الاشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنييه ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

م ٤ - الاشارات

يصح الانفكاك على الجزأين وان لم يصح ذلك على نصفي الجزء الواحد وأن يصح الاتصال على نصفي الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزأين وحل هذا الشك أن يقال الفلك انظر الى كونه جسم ما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمه الفلك وذلك المانع هو أن هيولى الفلك غير قابل لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التي كلاً منها فيها لو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها كان ذلك اعترافاً بآثار الهيولى ولما قلنا أن يقول هب انه يلتزم منه الاعتراف بالهيولى ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بخيره لاحتمال أن يكون اكل جزءه مادة مخالفة للمادة الاخر وتلك المادة لا تطبع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان بعد أن يعل ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهيه لهيولى الجزء الاخر لمكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق المقدمات العلمية وأما قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازماً طبيعياً كان لا أثنيه بالفعل ولا فصل بين أشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهيه اذا لمهما يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب أن يكون نوعه في شخصه أي يمتنع أن يدخل في الوجود من تلك الماهيه الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين في تمام الماهيه وجميع لوازمها فكان يستحيل أن يلزم فردا من أفرادها ما يكون مانعا عن بعض ما يصح على الفرض الاخر لاستحالة أن تكون المماثلة في تمام الماهيه مختلفين في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك أحدهما عن الآخر وجب أن يصح على نصف أحدهما أن يتفك عن الآخر فاذا يصح على كل واحد منهما الانفصال في نفسه والاتصال بخيره وقد فرضناه انه ليس كذلك فثبت أن ما يمنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بخيره وجب أن يكون نوعه في شخصه ولما قلنا أن يقول لا نسلم ان المتباينين في تمام الماهيه يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسميه طبيعه نوعيه محصاه باختلاف الخارجات عنها دون الفصول ثم ان الجسميه كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسميه الفلك الاخر (تنبيه) كل نوع ممكن أن تكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبعي فانه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن يكون لذلك النوع اثنييه ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

الأشخاص واحد وكيف يوجد اثنيان أو أكثر لا شخص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) التفسير كل ماهية فاما أن تكون نفس صورها مانعة من الشركة أو لا تكون والاول يقتضي أن لا يحصل من تلك الماهية الشخص واحد والثاني يقتضي أن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد ان كان لازما سهال أن يحصل في الوجود من تلك الماهية الشخص واحد واستعمال على ذلك الشخص أن ينقسم انقساماً انفكاكياً الى جزأين وأن يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان مع أننا قد فرضنا أن المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل يجري مجرى التقرير برلمان كره في آخر الفصل المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الميزلي والصورة **المسألة الرابعة** في ان الميزلي قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد (تذنب اليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شيء صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه وكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاً لها شيء هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذا هو الميزلي والاول فاعرفها ولا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم وأحوالها ثم ان الشيخ أطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تجزأ وبين بعد ذلك ان مقوماته الميزلي والصورة فبعد ذلك أراد أن ينتقل الى أحكام الصورة والميزلي الا أنه قبل الخوض فيه **٢٦** فرع على اثبات الميزلي مسألة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في

هذا الفصل فلا جرم سماه بالتذنب واعلم أن المقصود من هذا الفصل هو أن الحكماء يتولون الجسم العظيم المقدار يجوز أن يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز أن يزول عنه ذلك المقدار الصغير ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين أن الجسم العظيم لا يصير صغيراً الا

الأشخاص واحد وكيف توجد اثنيان أو أكثر لا شخص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ووجد في بعضها مترجماً بالاشارة وفي بعضها بالتيه وفي بعضها بالترجمة ويشبه أنه كان حاشية ثابتة في المتن وهو او ذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال القاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما أن يكون نفس تصور هامة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الشخص واحد أو لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهية فذلك الزائد ان كان لازماً لم يحصل منها الشخص واحد لا قبل الانشكاك والافلازم الحلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصور هامة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اطلقوا عليه **قوله** (تذنب اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاً لها وشيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الميزلي والاول فاعرفها ولا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال القاضل الشارح هذه المسئلة تقر بعلى اثبات الميزلي واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيباً للمشهور وعند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان أجزاؤه منتفشة فتندمج أو يتعال بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً قال الشيخ

لاحد أمرين اما لان أجزاؤه كانت منتفشة فكان عظيمها فاذا اندمجت صار صغيراً واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيراً وينضم اليه اجزاء اخرى فيصير المجموع عظيماً وأما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعد ونحو الشيخ أزال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت أن المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب أن لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والازم اجتماع المائتين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذ لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز أن يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار أصغر وبالعكس واعلم أنه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير مقدار أن يكون قابلاً لكل المقادير ألا ترى أن هيولى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا تتقبل الامتداد او ايجاداً معيناً واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهيولى غير مقدرة في ذاتها أن تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح أن يقول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين فامر بارادة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازاً عن الاقوال فان موادها لا تتقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بأن قالوا من جواز ذلك يلزمه القطع بإمكان أن يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردة بل أقل

أزال ذلك الاستبعاد بيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المتأديرات إليها متساوية بالنسب فان ذلك يقتضى تجزئ تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا والعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود النخاع والتمسك بالثبوت لان هيولى الفلك أيضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدار المعين اسبب بتأثيرها بل يفيد التجزئ وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحد من زعن الفلك بقوله أن لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولا كنه هذه هي الهيولى الاولى وقيل لها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كان جسمه **قوله** (اشارة يجب أن يكون محتثا عندك انه لا يعتمد بعد في ملاء أو خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية) هذه مسألة تناهى الابعاد وهي احدى المتناصدي في العلم الطبيعي وهي أيضا مبدأ لمسائل أخرى منها مسألة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي أيضا من الطبيعيات ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها أعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة وليبيان هذه المسئلة أوردها هنا وقد دل بقوله يجب أن يكون محتثا عندك على انها احدى المطالب الجلية قال القاضى شل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى برهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل لامع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها أفلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لافى مادة لانه اما أن يكون متناها أو غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال اذا كان متناها فافهم ما رده في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لانفس طبيعته ولن تفعل الصورة الامدادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة أعني اثبات انها هي الابعاد مبنية على أربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممنوعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز أن يوجد بينهما ابعاد تزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني أيضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليس بصيرا بعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى اننا اذا نصفنا خطأ وجعلنا أحد نصفيه أصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممكن بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار لا تقسمات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الأصل غير متناهية والأصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف ثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقض لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي في حصول الزائد الثالثة انه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخس منه وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قبل الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناها بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناها **قوله** (والافن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد) هو بيان المقدمة الاولى **قوله** (ومن الجائز أن يفرض بينهما ابعاد تزايد بقدر واحد

وبالعكس والا كانت
المادة قابلة لبعض المقادير
دون البعض ولا شك أن
يجوز ذلك في هذه المسئلة
الخامسة في بيان
استحالة خلو الصورة عن
الهيولى وفيها فصول ثلاثة
(اشارة يجب أن
يكون محتثا عندك انه
لا يعتمد بعد في ملاء أو خلاء
ان جاز وجوده الى غير
النهاية والافن الجائز أن
يفرض امتدادان غير
متناهيين في مبدأ واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية ومن الجائز
أن يفرض بينهما ابعاد
تزايد بقدر واحد

من الزيادات) اشارة الى المقدمة الثانية **قوله** (ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد الى غير النهاية
 يكون هناك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية) اشارة الى المقدمة الثالثة **قوله** (ولأن كل
 زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجج
 عنها **قوله** (واية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شرع في
 الحجج ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فاما يمكن أن يشتمل عليها بعدو يبين هذه القضية
 بقوله والافكون امكان وقوع الأبعاد أقول ويحتمل أن يكون قوله واية زيادات أمكنت متعلقا بما جعله
 مقدمة رابعة أي واية زيادات أمكنت اذا أخذت معافانها أيضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد
 ويكون قوله فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولأن كل زيادة
 فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها
 موجود في بعد فاذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع لزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه
 الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعليل في قوله ولأن معلل ولا يبراد لفظه أن وجهه قال وتركيب البرهان
 أن يقال اما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية أولا يكون والثاني باطل لانه
 لا يتخلو اما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد والاول يوجب انقطاعها مع فرض
 اللانهاية وهو باطل والثاني يقتضي أن لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل
 زيادة انها حاصلة في بعد متى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد
 فاذن وجب أن يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين
 حاصرين هذا خلف ثبت ان القول بالانهاية لا يعاد يؤدي الى أقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
 جلية الامقدمة واحدة وهي قائلنا كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكل
 حاصلا في بعد فان للمطالب أن يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة أنه أمكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان
 والاسقط وأقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا يكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله
 معللا يكون كل واحد وكل مجموع يمكن أن يوجد أيضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية
 زيادات أمكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره
 مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسره فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد
 وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله أيضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية
 بمعنى الحكم بوجود يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصدا لاثباتها باطل انبساطها وهو قوله والافكون
 امكان وقوع الأبعاد الى حد ليس للبرهان عليه امكان قال المراد منه بيان الحال الذي يلزم من عدم بعد
 يشتمل على جميع الزيادات فالدفع انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد
 لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحيث لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الأبعاد
 لمقروضة بينهما محدودا بمعين لا يمكن أن يوجد ما هو أكثر منه **قوله** (فيكون انما يمكن وجود المشتمل
 على محدود من جملة غير المحب لود الذي في القرة) يعني يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل الاعلى عدد
 محصور متناه من جملة الأبعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** (فيصير البعد بين الامتدادين
 محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم) أي اذا كان لا مكان الأبعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب
 أن ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه **قوله** (وهناك ينقطع الاحالة الامتدادان ولا يتفدان
 بعده) أي اذا انتهى الى بعد لا يوجد أعظم منه هذا اقتدروا بوجبا انقطاعها **قوله** (والا أمكنت الزيادة على

من الزيادات ومن الجائز
 أن يفرض فيها هذه الأبعاد
 الى غير النهاية فيمكن
 هناك امكان زيادات على
 أول تفاوت يفرض بغير
 نهاية ولأن كل زيادة توجد
 فانها مع المزيد عليه قد
 توجد في واحد واية زيادات
 أمكنت فيمكن أن يكون
 هناك بعد يشتمل على
 جميع ذلك الممكن والا
 فيكون امكان وقوع
 الأبعاد الى حد ليس للبرهان
 عليه امكان فيكون انما
 يمكن وجود المشتمل على
 محدود من جملة غير المحدود
 الذي في القوة فيصير البعد
 بين الامتدادين محدودا
 في التزايد عند حد لا يتجاوزه
 في العظم وهناك ينقطع
 الاحالة الامتدادان ولا
 ينتهي البعد بينهما الى
 أمكنت الزيادة على

أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جهة غير المحدود وذلك محال فبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد ما بين الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادة المرجوة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ٢٩ وقد يستبان استحالة ذلك أيضا من

وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) * التفسير * أقائل أن يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وسيدتكلم أيضا بعد هذا الفصل في أحكام الصورة والهيولى فكيف أدرج هذه المسئلة الغريبة عن أحكام الهيولى فيما بين ما نقول أنه لما بين أن الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد أن يبين بذلك أن الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده أن الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى هو أن كل جسم متناه وكل متناه بشكل بالجسمية فالجسمية إذا لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة فإذا يلزم أن لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة فإن الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاه هكذا أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم إلا في مادة

أكثر ما يمكن به ذلك المحدود من جهة غير المحدود وذلك محال) أي أن لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد وحيداً يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا أنه لا يمكن الاشتغال على أكثر منها وهو محال فتقوله وهو ذلك المحدود أي أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول قال قطهر من جملة ذلك أنه لو لم يصح بعد واحد مشتمل على الزيادة الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم قوله (فبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادة المرجوة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين هذا محال) ومعناه ظاهراً في الحجة مبنية على فرض بعده هو آخر الأبعاد وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهي الامتدادين إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعداً لافوقه بعد فلا بعد هو آخر الأبعاد فاذن دليلكم مبني على مفارقة لا يمكن اثباتها إلا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك أن إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا نقول القول بكونها غير متناهيين يؤدي إلى القول بكونها متناهيين فيكون خلفاً وذلك لا نقول أما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه لأنه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملاً على جميع الزيادات وإن لم يكن هنالك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوقه بعد آخر وكان ذلك الفرقان مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت أن الشك المذكور مؤكده له الوجه أقول هذا القسم الأخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة للزوم فإن طرق خلل إلى هذا الكلام قائم يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة أخرى هي أن كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية إما أن يكون حاصلها في بعد آخر فوقه أو لا يكون فإن لم تكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هنالك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فرق تلك الزيادات بعد آخر إذ لو كان لكائن موجودة فيه فينتد قد انقطعوا كمتناهيين وإن كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فإما أن يكون الكل حاصلها في بعد أو لا يكون ومحال أن لا يكون لأننا قد بينا أن البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجزوع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الأول أن ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين الثاني أن البعد المشتمل على جميع الزيادات أن كان فرقاً غير مشتمل على الجميع لأنه لا يشتمل على ما فوقه وإن لم يكن فرقاً بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بإنه لا امتدادين يفضي إلى أقسام كلها باطلة والغرض من إيراده أن تأتي المتصلة المذكورة أعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر حجة لازمة في عدم حصول جميع الزيادات في بعد واحد وهذا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة للزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد ليكون الكل حاصلها في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن أن يوفي هذا الموضع وانما اتفقنا كلام الفاضل الشارح لأنه بطل الجهد وفيه قوله (وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كبرية مخرج من مركزها فطر مواز

لأنه إما أن يكون متناهيًا أو غير متناهٍ والتباني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال فإذا كان متناهياً فإحصائه في حد محدود وشكله متناهي ليس إلا لفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفك الصورة عن المادة فتكون مفارقة وغير مفارقة عند محال وإذا عرفت

ذلك فالشيخ لما أراد أن يعول على هذه الحجة في بيان امتناع وجود المقادير والصور المبينة عن المواد لاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تنافي الابعاد واعلم أن الحجة المذكورة هاهنا على تنافي الابعاد مبينة على مقدمات لابد من تزيدها أو لا ثم تنافي الحجة عليها ثانيا فاولها أن الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقى مثلث ممتد من الى غير النهاية وثانيها أنه يجوز أن يوجد من ذينك الامتدادين ابعاد تزايدت بعد واحد من الزيادات مثل أن يكون البعد الاول ذراع والثاني أن يكون زائد على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا على هذا لترتيب غير نهائية وانما احتجنا في هذه الحجة الى فرض أن تكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لا تزايد أن تقول ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين أن تلك الزيادات باسرها لا بد وأن تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفترضة بين ذينك الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لا بد وأن يكون غير متناه وذلك البعد مع كونه محصورا بين حائرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية فاما لو لم يتدر كونهما متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير المتناهية في الخط الواحد أن يصير ذلك الخط غير متناه ألا ترى أنا اذا انصفنا خطا بنصفين وجعلنا أحد النصفين أصلا ونصفنا النصف الثاني بنصفين آخرين وضعنا أحدهما في الثاني الى النصف الاول فها هنا قد ازداد الأصل ثم اذا انصفنا الباقي مرة أخرى ونضم نصفه الى الأصل صار الأصل أزيد مما كان ثم من المعلوم أن كل مقدار فانه قابل لانقسامات غير متناهية فاذا الزيادات التي يمكن ضمها الى الأصل غير متناهية مع انه قط لا ينتهي الى مثل مقدار الخط الذي قسمناه أولا بنصفين فضلا عن أن يصير غير متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت أقل من المزيدي عليه فانه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيدي عليه غير متناه فان قيل هب ان الزيادة اذا كانت أقل من المزيدي عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيدي عليه غير متناه ولكن الزيادات اذا كانت أكثر من المزيدي عليه فانه يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيدي عليه غير متناه واذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فتقول ٣٠ المثل موجود في الزائد فاعتبار المثل لا ينافي حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينافي

هذا الاعتبار وثالثها أنه يجوز أن يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد

خط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر ويستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو

المتزايدة بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض غير نهائية ورابعها أن المبني على زيادة توجد فانها مع المزيدي عليه قد يوجد في بعد واحد مثلا زيادة الثالث على الثاني فزيادة الثاني على الاول موجودة في الرابع مع زيادة أخرى وبالجمله فالبعد الفرقاني قد يوجد فيه البعد الاول الذي فرضناه أصلا واثرا للزيادات الموجودة في الابعاد التي هي تحتها مع زيادة أخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فتقول اما أن يكون هناك بعد واحد يشمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية أولا يكون والثاني محال لانه ما أن يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر واما أن لا يوجد الاول بوجوب انقطاع الامتدادين اللذين افترضنا الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة يفترض فوق ذلك البعد بعد آخر لكننا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف واما الثاني فانه يقتضي أن لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذا صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منهما انه حصل في غيره وجب أن يصدق على المجموع انه حصل في شيء لا نأقرب بينا أن البعد الفرقاني لا بد وأن يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحتها فاذا وجب أن يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الا يخرج من هذا خلف فثبت أن القول بإمكان الامتدادين غير متناهيين أدى الى أقسام باطلة فيكون القول به باطلا فأن قيل هذه الحجة مبينة على أن في الابعاد المفترضة بين الامتدادين بعدا هو آخر الابعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد بيان ذينك الامتدادين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بعدا لا وفوقه بعد آخر والبعد لا يكون مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البتة بعديشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا دللناكم مبني على مقدمه لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجمله فان فرضنا الابعاد متناهية أمكننا فرض بعدا هو آخر الابعاد لسن لا يلزم من اشتغالها على ما في تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات أن يكون هو غير متناه فلا يلزم من كونه محصورا بين حائرين محال وأن فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن أن يفرض بعدا هو آخر تلك الابعاد ومضى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعديشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فتقول لاشك أنا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن أن نشترط

الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا نقول ان القول بصكونها غير متناهين يوجب القول بكونها متناهين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزادات الغير المتناهية أولا يكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل الزادات وجب ان لا يكون فرقه بعد آخر والا لم يكن هو مشتملا على الزادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الامتدادين وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزادات كان في تلك الزادات بعد غير مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكده هذه الحجة ومفهوم لها واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة جارية الامقدمة واحدة وهي قولنا ما كان كل واحد من تلك الزادات حاصل في شيء آخر وجب ان يكون هناك بعد واحد مشتمل عليهم باسرها فان لمطالب ان يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزادات حاصل في شيء واحد وجب ان يكون كله باسرها حاصل في بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقط وارجع الآن الى شرح المتن اقول له يجب ان يكون محتقا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء أو خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه وانما قال أو خلاء ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ليس بوجود ومالا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهي ابل يضح ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهي اوما قوله من الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه ما ذكرناه في المقدمة الاولى واما قوله من الجائز ان يفرض بينهما ما بعد تزايد بقدر واحد من الزادات فهذه المقدمة الثانية واما قوله من الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية فهو المقدمة الثالثة واما قوله ولان كل زادة توجد فيها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله واية زادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ من تفسير المقدمات شرع في تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزادات الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد بعد مشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فاعلم

٣١

ان المراد منه بيان الحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك

المبنى على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبق من بعد ان يفصل من الجهة التي يتناهي فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساو بالكل وامتناع التفاوت في

الزادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزادات من بعد آخر لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد فرقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة من ذلك الامتدادين محدودة بعدمه بين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه واما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود ومن جملة غير المحدود الذي في القوة فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الاعلى عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة واما قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لا امكان الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب ان ينتهي البعد بين الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه واما قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفترضة من ذلك الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه وجب ان ينقطع الامتدادان وان لا يبقيا نافيذين ممتدين بعد ذلك واما قوله والا امكنت الزيادة على اكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لا يمكن ان يوجد بعد اعظم من البعد الذي فرضناه انه اعظم الابعاد فينت وجود بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن الاشتغال الى اكثر منها ذلك محال واول ظهور من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيها مع ان فرضناهما غير متناهين وذلك محال والشيخ اعلم بصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم واما قوله فيبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزادات الموجودة بغير نهاية فعنه ظاهر فانه لما اطل القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الا وابتدأ في تلك الزادات ثبت بوجود هذا البعد واما قوله فيكون مالا يتناهي محصورا بين حاصرين فعنه ظاهر وهو مبني على ان البعد الذي يوجد فيه الزادات الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزادات متساوية فلهذا ان الخط الذي يشتمل على زادات متساوية غير متناهية فانه لا بد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا

باطلا وأما قوله وقد يستبان
استحالة ذلك من وجوه
أخرى يستعان بها بالحركة
أو لا يستعان ولكن فيها
ذكرناه كقائه في مقام ظاهر
فإنه قد يحتاج على تنامي
الابتعاد بدليل يستعان فيه
بالحركة وهو الذي يبنى على
فرض كرة تخرج من
مركزها ثم مواز لخط غير
متناه وقد يحتاج عليه بما
لا يستعان فيه بالحركة
وهو الدليل المبني على
تطبيق الخطين وكلاهما
مشهوران (أشارة فقد
بان لك أن الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل أعني في
الوجود فلا يخلو أما أن
يكون هذا اللازم يلزمه
ولو انقرد بنفسه عن نفسه
أو يلحقه ويلزمه لو انقرد
بنفسه عن سبب فاعل
بأنه يلزمه بسبب
الحامل والأمور التي يكتنف
الحامل ولو لم يلزمه منفردا
بنفسه عن نفسه تشابهت
الأجسام في مقادير
الامتدادات وهيئات
التناهي والشكل وكان
الجزء المفروض من مقدار
ما يلزمه ما يلزمه كليته

الجهة التي تنهاها في الفرض التطبيقي فيلزم الخلف من وجوب تناسلهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها
وهما مشهوران (أشارة فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود)
يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمانية عن الهيولى فيبين أول لزوم الشكل للصورة توسط التناهي
ثم يبي البرهان عليه أما بيان الأول فهو أن الشكل وان قيل في تعريفه أنه ما أحاط به حده أو حدوده لكنه إذا
حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو التناهي وكان المفهوم من الشكل
هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة أحاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون
ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا قوله وقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل وفائدة قوله أعني في الوجود أن الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لأنه لا يمكن أن
يتصور غير متناه وحيد لا يكون ذا شكل بل إنما يستلزمه من حيث أنه في الوجود لا ينقل عن شكل ما لوجوب
تناهيه **قوله** (فلا يخلو ما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انقرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه ويلزمه لو انقرد
بنفسه عن سبب فاعل مؤثوقه أو يلزمه لسبب الحامل والأمور التي يكتنف الحامل) قال الفاضل الشارح
تركيب الجهة أن يقال لزوم الشكل للجسمية أما أن يكون لنفسها أو لما يكون حالاً فيها أو لما يكون
لها محلاً أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً وهذه خمسة منحصرة وثاني الأقسام محذوف لظهوره وذلك لأن الحال إن
كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وإن لم يكن لازماً فيستحيل
أن يكون عدله لوجودها ولازم أعني الشكل وبقي الأقسام مذكو وأقول كلام الشيخ مشعر بأن
لأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة
وما يكتنفها أو لا يكون كذلك بل يكون بمداولة المادة ولواحدة في ذلك الأمر والاولى إما أن يكون لنفس
الجسمية أو لشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد الأمر وفيهما ما يقرر أن الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام
لأربع لما يظهر منه أن أربع القسم وحذف أحد الأقسام مما لا حاجة إليه ولا هو مطابق لما بين **قوله**
(ولو لم يلزمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزمه كليته) هذا أول الأقسام وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من الواح كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه
إلى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم لزوم التشابه أو لا في نفس المتادير وذلك لأن الاختلاف فيه
إنما كان بسبب الفصل والوصل والتداخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المتقتضية لذلك وبالجملة بسبب
انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وإنما قال هيئات التناهي
ولم يقل التناهي لأن التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط
والمركب وذلك لأن هيئة التناهي أمر يعرض لشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك المعارض
ثم قال وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض
القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر
كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكمية ولا القليلة ولا الكثرة والفرض يمان امتناع فرض الكمية
والجزئية في الأصل بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفضهما لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم
الحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التغير والتغير في
الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة فالخاضل أن الحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغير
في الأجسام وإنما عبر الشيخ عنه بلوازمه للإيضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا

ولولزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيو لاه بالوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الاتصال وقد بان استحالته هذا بقي انه مشاركة من الحامل) * التفسير * قد ذكرنا أن الغرض من بيان تناسل الأبعاد أن يجعل ذلك مقدمة في بيان أن الصورة الجسمانية لا تنفك عن الهيولى وتقريرها أن يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به خد واحد وكل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا الجسمانية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمانية اما أن يكون لنفس الجسمانية أو لما يحل فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون محلا فيها ومحلا لها وباطل أن يكون لنفس الجسمانية لان جزء الجسمانية مساو لكلها في الماهية فلو كان مقتضى الشكل المعين نفس الجسمانية لزم محالان أحدهما تساوي الأجسام بأسرها في الشكل والمقدار وثانيهما أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في العلول وباطل أن يكون لشيء حل في الجسمانية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما بل كان ممكنا الزوال استحالة أن يكون علة للشكل الذي يمتنع ٣٣ زواله وباطل أن يكون لشيء غير حال في الجسمانية ولا الجسمانية حالة

الجسمانية ولا الجسمانية حالة فيه لان الجسمانية المفردة حيث لا تكون مستقلة بتقول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمانية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهي أيضا قابلة لساير الاشكال والالكانات الجسمانية لذاتها غير قابلة للكل معين وحيث لا يعود المحال المذكور من انه يلزم أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمانية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع أن كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للاتصال والاتصال لزم أن تكون الجسمانية المنفردة عن المادة قابلة للاتصال والاتصال

القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتصام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا أنه أسقط اسم المادة منه وحرم التلقظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على أن كل واحد منهما محال برأية ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد بيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة وأطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الاعلى سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في إيرادهما **قوله** (ولولزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيو لاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الاتصال وقد بان استحالته هذا) هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مابين الامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجد المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيو لاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الأجسام لا تصور والاتصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما هو وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متناهيلا لا ينفع ويكفي فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما أورده الفاضل الشارح ههنا وهو أن كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير اتصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصودا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الاتصال دليل قوله وكان له في نفسه قوة الاتصال ومعلوم أن اشكال الشمعة لا يمكن أن يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم أنه أُلزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا في هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** (فبقى أنه مشاركة من الحامل) أي لما ظهر فساد

وذلك محال على ما مر في مسألة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا أن يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمانية لاجل شيء كانت الجسمانية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمانية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولترجع الى تفسير المتن أما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود فعنه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه محيط به حد واحد وحدود بالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمانية بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد أو الحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود الكثيرة بالمقدار لا بد وأن تكون متأخرة في المراتبة عن وجود ذلك الحد الواحد أو تلك الحدود الكثيرة فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمانية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال أعني في الوجود لان الشكل غير لازم لمباهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الا بسبب المادة

م ٥ - الاشارات

واستحال كون الشكل لازماً ماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة وأما قوله فلا يخلو ما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه أو يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل فعندها لو فرضنا الامتداد الجسماني قائماً بذاته غير حال في ذاته فاما أن يلزمه الشكل لذاته أو للفاعل أو للحامل وهذه القسمة منحصرة لا ناقد فيها أن ذلك اللزوم إما أن يكون لنفس الجسمية أو لما يكون حالاً فيها أو لما يكون محلاً لها أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها أما القسم الأول فهو المراد بقوله أما أن يلزمه الشكل لذاته وأما القسم الثاني وهو أن يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازماً لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الأول وان لم يكن لازماً لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهراً لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلاً على فهم المتعلم وأما القسم الثالث وهو أن يكون اللزوم لمحلول الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتنف الحامل وقد ذكره الشيخ وأما القسم الرابع وهو أن يكون ذلك اللزوم لا لما يحل في الجسمية ولا لما يكون محلاً لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصيحاً أن القسمة التي أوردها الشيخ صحيحة واعلم أن قوله هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لأن من الناس من يظن ان المراد بقوله لو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خالياً عن جميع العوارض واپس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائماً بذاته غير حال في محل أصلاً وهذا اعتبره القيد في القسمين الأولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل أي لو كان قائماً بنفسه موجوداً لا في محل لكان اما أن يلزمه هذا اللازم عن نفسه أو عن سبب فاعل وأما في القسم الثالث فقال أو يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل أو يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفرد عنه نفسه وجوده لا في محل ومادة لا جرم استحالة أن يحصل هذا المعنى عند كونه مادياً وأما قوله ولو لم يلزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئة التناهي والشكل وكان الجزء المقروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم أن المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الأول أحدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئة التناهي والتشكيل والثاني استواء الكل والجزء ٣٤ في الشكل أما الأول فهو يتضمن الزامين أحدهما استواء الاجسام في مقادير الامتدادات

وثانيهما استواءها في القسمين المذكورين بعين كون هذا القسم حقاً ووجد في بعض النسخ بعده فلهيولى اذن تأثير في وجود هيئة التناهي والشكل فاما بيان الأول فهو أن الاجسام

مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان مقتضى المقادير هو نفس الجسمية لوجب من الجسمية استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استوائها في مقادير الامتدادات ولقائل أن يقول لان سلم أن الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان ساعدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجهة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في أول القسمة بل الذي ذكره هو أن الجسمية لا يجوز أن تكون علة للتناهي والتشكيل والمقدار غير والتناهي والتشكيل غير فاذا المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الالتزام غير المذكور في أول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الالتزام وجوابه أن الشكل تابع للمقدار في ثبوت أن الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهي والتشكيل التامين له كان أولى وأما بيان الثاني فهو استواء الاجسام في هيئة التناهي والتشكيل فعندها ظاهراً وشبهه أن يكون المراد به هيئة التناهي والتشكيل شيئاً واحداً وذلك لان الشكل لا معنى له الا هيئة احاطة الحد أو الحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام في هيئة التناهي والتشكيل وذلك لان الاجسام متشابهة في أصل التناهي ولكن غير متشابهة في هيئة التناهي ولقائل أن يقول أيلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام في الاشكال على الاطلاق أو استواءها في الاشكال الطبيعية فان ألزمت الأول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في المقتضى الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة اما أن تكون بسائط باقية فيها بالفعل أو لا تكون فان كانت باقية بالفعل وعندكم أن الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي أن يكون شكله الكرة مع أن ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع أن شكله ليس يكرة فعلمنا أنه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل الاشتراك في الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هي العلة للشكل لكن الاجسام تشترك في الشكل لامور خارجية عرضت فتمتعت عن حصول ذلك الشكل وان ألزمت الثاني التزمناه فان الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق فثمن قاتم الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة في المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذي وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالتزام الأول وليس كلامنا فيه وأما قوله وكان الجزء المقروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فعندها أن جزء الجسم مساوياً لكله في الماهية فلو كان مقتضى الشكل هو الجسمية لكان

الجزء مساوياً للكل في الشكل ولقائل أن يقول الجسم البسيط يكون في نفسه شيئاً واحداً ولا يكون له شيء من الأجزاء إلا لأحد أسباب ثلاثة أحدها الانفصال وثانيها اختلاف الأعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ وإذا كان كذلك فقولنا هاهنا الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب أن يكون شكل الجزء مساوياً بالشكل الكلي أما أن يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من أسباب الانقسام أو في الجسم الذي عرض له ذلك فإن كان الأول فالزام غير صحيح لأن الجسم الذي لم يعرض له سبب من أسباب الانقسام لم يكن فيه جزء أصلاً وإذا لم يكن له جزء كيف يمكن أن يقال أنه يلزم أن يكون شكل الجزء مساوياً للكل وان كان الثاني فلا يخلو ما أن يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره أو لم ينفصل فإن انفصل فأن انفصل فأنما نلتزم أن يكون شكل الجزء مساوياً للشكل الكلي وكيف لا نقول ذلك والحق أن الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وإن لم ينفصل بل يكون الانقسام أمابا اختلاف الأعراض أو بالوهم فنقول لا شك أن وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فإن الجسم يوجد أولاً موصوفاً بشكل خاص ثم إنه يعرض له اختلاف أعراض أو توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فإذا حصل جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزءاً لذلك الشكل وغير منفصل عنه مانع من أن يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فإنه من المستحيل أن يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء حال كونه جزءاً وإذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل للجزء من غير أن تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لأن الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضى لحصول المانع والذي تقرر ذلك من مذهبه أن لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لماله من الشكل مثلاً للماء صورة نوعية هي المقتضية لماله من الشكل ثم إن جزء الماء مساوياً لكله في تلك الصورة ولم يجب أن يساويه في ذلك الشكل فعلمنا أنه لا يلزم من كون الجزء مساوياً للكل في الأمر المقتضى للشكل أن يساويه في الشكل فإن قيل إذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الأجسام العنصرية قابلاً للانفصال وإذا كانت طبيعة الجزء تقتضي مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب أن يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما لم يكن كذلك علمنا أن الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول إما أولاً فهذا يلزمكم أيضاً لما جعلتم المقتضى للشكل هو الصورة النوعية التي يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا وأما ثانياً فلا نأخذ بيننا فيما مضى إن ماهية الجسم ٣٥ وإن كان لا يتأتى عن الانفصال ولكن

الجسمية في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لا في ماهيتها فإذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

تشخص كل جسمية يأتي عن ذلك فحين سيقوط

الالزام فلتنحاول محاول تقرر هذا الالتزام من وجه آخر فقال الجسم إذا انفصل فإنه لا يحصل لجزئه مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب أن يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لأن المقتضى قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا أن الجسمية غير مقتضية للمقدار وإذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب أن لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل إلا عند حصول المقدار فنقول هذا أيضاً ليس بقوى لأن من الجائز أن تكون الجسمية علة لمقدار معين لأنه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الأجسام لأجل مانع منع ذلك وأما كونه جزءاً للكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع ألا ترى أن القطعة من الأرض إذا انفصلت عن كلها فإنها لا تصبح كرة مع أن المقتضى لذلك هو الطبيعة الأرضية القائمة والمانع المذكور وهو كونه جزءاً للكل زائل فعلمنا أن ذلك لأجل حصول مانع آخر غير هذا المانع بخلاف أن يكون هاهنا كذلك ثم إن ساعدنا على أن الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز أن لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل إلا عند حصول المقدار فإنه من الجائز أن يكون اقتضاء العلة للمعول موقوفاً على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وإن لم تكن الحرارة مؤثرة في تلك الطبيعة فكذلك هاهنا فهذا ما عندى في هذا الموضع وأما قوله ولو لم يزل ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بان استحالة هذا فبقى أنه بشاركة من الحامل فمعناه أن لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل كانت الجسمية وحدها بلا شراكة من الهيولى قابلة للوصل والفصل لكننا بينا أن ذلك محال ولقائل أن يقول لم يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل أن تكون قابلة للوصل والفصل فإن قبول الأشكال مغاير لقبول الفصل والوصل ألا ترى أنك تأخذ الشمعة فتشككها بأشكال مختلفة مع أنه لا يرد عليها إلا الاتصال والانفصال فإن تلك الجسمية باقية لعينها كما كانت وإذا ثبت أن قبول الأشكال قد ينفك عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة لأشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل إلا لجهة وبرهان فإن قيل الدليل عليه أن كل ما كان قابلاً للأشكال فإنه لا بد وأن يتميز طرف منه عن الطرف الآخر منه وكل ما كان كذلك فإنه يكون قابلاً للقسم الوهمية لا محالة وكل ما كان قابلاً للقسم الوهمية كان قابلاً للقسم

* (وهم وشارة اولئك تقول وهذا ايضا يلزم في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبيع الجزء وطبع الكل واحد) هذا شك يرد على ما بطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقر به انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزاء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كاه مع انكم تذهبون الى ان الكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوزون مثله في الامتداد المذكور قوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كيته ونبه بقوله اشياء اخرى على ان هذه الاشكال ليست في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر ﴿ قوله (فنقول لك) يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احدها مادون الاخرى وتقر به بجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيها كالا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزؤه بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزاء كالكل مادام الجزاء جزاء الكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزاء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه ﴿ قوله (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعده ذلك جزاء للكل لكونه جزاء مفروض بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولئك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزومها لم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد تلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لبدا التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولي الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل لهيولي ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزؤه وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزاء للكل بعد حصول صورة الكل أي لما اوجبت الصورة النوعية لهيولي الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزاء حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا في بعضها تكرر لفظة صورة الكل احدها محقوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي ﴿ قوله (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها وتجزأها) أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل

هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه كاف في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي فيلزمها الشكل وكل مشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والاتصال فاذا الوجود في الجسمية لا في مادة لصح الاتصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها لا في المادة ثبت ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم حشوا (وهم وشارة اولئك تقول وهذا ايضا يلزم في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعده ذلك جزاء للكل لكونه جزاء مفروض بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولئك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزومها لم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد تلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لبدا التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولي الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل لهيولي ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزؤه وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزاء للكل بعد حصول صورة الكل أي لما اوجبت الصورة النوعية لهيولي الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزاء حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا في بعضها تكرر لفظة صورة الكل احدها محقوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي ﴿ قوله (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها وتجزأها) أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل

وأما المقدار لو انقرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيأ الطبيعة المقدار به وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض
 الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيأ معيناً مما يختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها
 من غير هاشي بحسب امكان وقوة ما أو صاوح موضوع لحوقاً سابقاً تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة ^{في التفسير} هذا
 الشكل انما أو رده على الوجه الذي أبطل به القسم الاول من الاقسام الثلاثة المذكورة وهو أن القائمة بنفسها واقضت الشكل المعين
 لزم أن يكون شكل جزئها مساوياً بالشكل كلها وذلك الشكل هو أن يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع أن جزءاً مساوياً لكاه
 في الماهية والالكان الفلك من كباره محال ومع ذلك فانه يلزم أن يكون جزؤه مساوياً بالكله في الشكل فاذا عقل فليعقل أيضاً كون
 الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب أن يكون جزؤها مساوياً بالكله في الشكل وحاصل الجواب أن المقتضى لمثل شكل الكل قائم في الجزء
 الا أنه يختلف هذا الحكم لما منع وهو أن وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كاه وجزئية ذلك الجزء مانعة له من أن يتشكل بمثل
 شكل الكل فاذا كل الفلك وجزؤه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقتضى لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لا خلافاً لهما
 في الكلية والجزئية وهذا ان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من

والجزء المضاف أحدهما الى الآخر وما مع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى
 هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها
 المتجزئة معها بطريقتان الانفصال عليها ^{قوله} (وأما المقدار لو انقرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيأ
 الا الطبيعة المقدار به وتلك الطبيعة هي في نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها
 ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيأ معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية
 فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها من غير هاشي بحسب امكان وقوة ما أو صاوح موضوع لحوقاً سابقاً تبع
 ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة) يريد أن المقدار لو انقرد لم تكن الكلية والجزئية أصلاً فضلاً عما
 يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة لا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن
 لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا في بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها
 ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي أصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره
 لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك
 والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب أن يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها شيء
 من غير هاشي من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه
 صورة ثم قال أو صاوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقبده
 بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
 اللوح ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية

لا يحصل الا بسبب المادة
 فاذا لولا كون الصورة
 الفلكية مادية والاما
 حصل هذا الاختلاف
 وأما الجسمية المجردة لما
 فرضت غير مقارفة للمادة
 استحال أن يكون شيء
 منها كلاً وشي منها جزءاً
 لان الاختلاف في هذين
 الوصفين لا يحصل الا
 بسبب المادة على ما بينا
 واذا لم يحصل الاختلاف
 في هذين الوصفين استحال
 اختلافهما في الشكل فهذا
 حاصل الجواب وفيه بحث
 ولكننا نذكره بعد تفسير
 المتن أما قوله في الجواب ان

الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك لما نفس عن نفسها أو عن جرميتها فعناء أن الشكل المعين انما
 حصل للفلك لاجل القوة السارية في هيولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيولى أو لاجل الجزئية الموجودة فيها وأما
 تفسير لفظي القوة والطبيعة فسيأتي في مكان آخر وأولى به من هذا المكان وأما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب أن لا يكون لما
 يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه مفروضاً بعد حصول صورة الكل فعناء ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية في تلك الهيولى
 استحال أن يحصل للجزء مثل ما حصل للكل من الشكل لاستحالة أن يتشكل الجزء بشكل الكل مادام ذلك الجزء جزءاً لذلك الكل وأما
 قوله فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة ويحملها ويجري ما معناه ما ذكرنا من أن المقتضى لان يحصل للجزء
 مثل شكل الكل قائم الا أنه لم يوجد ذلك العارض الذي يحرض له وهو كونه جزءاً لذلك الكل وصار مانعاً عن أن يحصل له مثل شكل الكل
 وهذا العارض أعني كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الحاملة لها المتجزئة بها وقد علمت أن الاختلاف في الجزئية
 والكلية لا يكون الا لاجل المادة وأما قوله ان المقدار لو انقرد لم يكن شيء يوجب شيأ الطبيعة المقدار وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا
 وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيأ معيناً مما يختلف فيه حتى تغير الكلية

فإنه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال أن يكون شئ منه كلا وشئ منه جز إلا ان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجبي من نفس تلك الماهية بل لا بد وأن يجبي من المادة وأذ ليس لها مادة استحال أن يخالف منه شئ شياً في الكلية والجزئية ولم يكن أن جزأه يخالف لكله في الشكل لمثل العذر الذي ذكرناه في الفلك وأما قوله فليس يمكن أن يقال هنا لخصها من غير هاشيء بحسب امكان وقوة أو صلوح موضوع الخوقا سابقاً ثم تبسع ذلك ان صار ما هو كجزء لحالة مخالفة معناه ان العذر الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي أن لا يحصل مثل الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك فهذا هو العذر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن أن يذ كر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة وظهور الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له أن ما يقتضي تشككه بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لما منع وهو كونه جزاً فإذا قيل الجسمية القائمة بنفسها لا يجوز أن يقال ان جزأها عالم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزاً لذلك الكل منع عن ذلك بخوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صحت كلاً منافيتها ولم يصح ولقائل أن يقول الذي تذكرونه من أن الاختلاف بالكلية والجزئية انما

٣٨

في الصورة المجردة عن المادة

بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء انما هما ذاتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخران تبايناً كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والافال صورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها السبب كونها أولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة والجواب أن المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وبصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسيده على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها (تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية) أقول يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسألة يبتني عليها البرهان على امتناع اهتكال الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان أما الاول فلانه منافي للحكم المذكور وأما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الإشارة الجسمية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى أن الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد ﴿ قوله ﴾ (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذات حجم) أي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يتخلوا ما أن يكون منقسماً على الإطلاق وفي جميع الجهات أولم يكن فان كان منقسماً في جميع الجهات كان باقراً ذاته عن الصورة جسماً ذات حجم وقد كان حاملاً

يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جـزـة الصورة الفلكية اما أن تكون غير مادة كل تلك الصورة أو تكون جزاً من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزؤها حالين في محل واحد مع أن تلك الصورة وجزأها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل بأولي من العكس وان جاز ذلك لجواز أن تكون الجسمية المشتركة من الكل والجزء يقتضي شئ أن يكون كلا ولا تـ

أن يكون جزاً وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك هيولى أخرى تسلسل ! للحجج وان لم يكن هيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقفاً على كون الشئ في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية والهيولى أن لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فلتن قالوا هذا الحال انما يلزم لو كانت الصورة وجزؤها معاً في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى أولى من العكس بان تجعل أحدهما كلا والآخر جزاً لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزاً الصورة أما لتوهم أو اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة أولى بان يصير كلا من جزئها فنقول الا أن صدقهم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز أن يقال الجسمية الموجودة لا في مادة يسكون وجود كليتها سابقاً على وجود جزئيتها فلا جرم كان السابق أولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذ ثبت ان الجسمية المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق **المسألة السادسة** * في امتناع خلوا الهيولى عن الصور الجسمية وفيها فصول ثلثة **تنبيه** هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذات حجم

أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة نقطة وان لم ينقسم اليه أو خطأ أو سطحاً ان انقسم غير جهة الإشارة) * التفسير * لما فرغ من بيان أن الصورة لا تنفرد بنفسها عن الهيولى شرع الآن في بيان أن الهيولى لا تنفرد عن الجسمية والجسم المشهورة فيه أن الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت إما أن يكون مشار إليها ولا يكون والقسمان باطلان فالقول بانفسراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت من حيث هي مشار إليها لكانت إما أن تكون منقسمة من جميع الجوانب أو لا تكون والا بالباطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسماً هذا خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو مشار إليه فاما أن لا يقبل القسمة أصلاً وهو النقطة أو قبلها في جهة واحدة فقط وهو الخط أو في جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل أن تكون الهيولى مجردة نقطة والالكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهي إما أن تحجب النقطتين اللتين هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقي أو لا تحجب فان حجبتهما عن التلاقي انقسمت لما مر في مسألة الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان المتلاقيتان لها نافذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مبيانية عن الخطين فاما أن بقيت مبيانية كما كانت أولم تبقى وان بقيت مبيانية بعد نفوذ طرفي الخطين الحاليين فيها والحال في المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب أن يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتناهيين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام في الاولين فيلزم أن يكون لكل واحد من الخطين نقطة غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم أن يكون لواحد منهما طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت غير مبيانية عن الخط فانها تكون حالة في النقطة المبيانية والحال في المباين مباين فاذن النقطة التي ٣٩ فرضت غير مبيانية عن الخط مبيانية هذا

خلف وان لم تبقى مبيانية صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخط حالاً في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شيء حال في ذلك الشيء فاذا الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها متجردة هذا خلف ثبت أن

للحجم هذا خلف ٥ قوله (أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة) وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل ان كان بافتراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بافتراده مقطع منتهى إشارة وذلك لان الإشارة امتداد يبتدىء من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انهاءً عما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطوعاً فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتد اليه ولا يتجاوزها يكون مقطوعاً وهذا هو المراد من قوله أو غير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة ٥ قوله (نقطة أن لم ينقسم البته أو خطأ أو سطحاً ان انقسم في غير جهة الإشارة) أي ذلك المقطع لا يخلو إما أن لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم والثاني لا يخلو إما أن ينقسم

النقطة لا يمكن أن تكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائماً بذاته والالكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقي أو لا يحجبهما ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن أن يكون قائماً بذاته والالكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يمنعهما عن التلاقي أو لا يمنعهما فثبت بهذا أن النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل أن تكون في حد ذاتها مشاراً إليها في هذه الجهة إجماعاً تركناها اختياراً للاختصار فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل أعماله الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به فاعلم أن الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد ههنا كون الشيء بحيث يمكن الإشارة اليه واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما تكون الإشارة إليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هي إما أن يكون لها اختصاص بالجزء أو لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى هي الجسم نفسه أو المقدار نفسه وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما تبقى تلك الذات أو لا تبقى فان لم تبقى لم تكن الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل في المعدوم وان بقيت تلك الذات لا تكون مختصة بالجزء والجهة فلا تكون اليها إشارة أصلاً بل الإشارة انما تكون الى الجسمية فاذا قولكم الهيولى يشار إليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازي بل المشار اليه هو جسمية ما والهيولى غير مشار اليه أصلاً فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فليجز أن تكون الهيولى مشاراً إليها لذاتها لكن بسبب ما يحل فيها وأما قوله فلو كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم فاعلم ان في ظاهره نظر الانه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسماً كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان في نفسه مقدار إلا أنه ليس بذى مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزئة من الجوانب الثلاثة فاذا يجب أن يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذي وضع يكون منقسماً من الجوانب فهو ذو حجم وأما قوله أو غير منقسم

كان في نفسه منقطع منتهى اشارة معناه ان كل ما يشار اليه فلا بد من طرف تقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب أن لا يكون منقسما من الجانب الذي اتقطعت الاشارة عنده والا فيكون قد بقي وراء ذلك المقطع شيء من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذا كل ما يكون مقطعا للاشارة فهو ٤٠ طرف ولما كان كل طرف انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لا جرم انعكس

تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية تصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة وأما قوله نقطة ان لم ينقسم البنية أو خطأ أو سطحاً ان انقسم في غير جهة الاشارة فعنه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذي به صار مقطعا للاشارة فهو ان لم ينقسم البنية كان نقطة وان انقسم في غير ما أخذ الاشارة كان خطأ أو سطحاً فقد بين ان الهيولى الحالية عن الصورة لو كانت مشارة اليها لسكانت اما نقطة أو خطأ أو سطحاً أو جسماً وأما بطلان ذلك فهو غير مستدكر في الكتاب وقد ذكرناه (تنبيهه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لان مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال ان ذلك أي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال الى نظيره في الوجود وهو أن تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعها هناك بجزء من الهواء مثلاً في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعها هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك بجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقبر عن موضعه الى الموضع الطبيعي الماء ففرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزأين بسبب ولحققت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص انكون ذلك الموضع أولى بها والا لولوية كانت حاصلة قبل هذا الحقوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم أشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لان مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله (وليس يمكن أيضاً أن يقال ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب

لحق

هذا الفرض وليس يمكن أن يقال أيضاً ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع

الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب

لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقها يخص في أقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزم من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو أقرب مكان طبيعي لها مما كان موضعها هذا الصائر ماء وهو ماء وانما لم يكن هذا أيضا لانا جعلناها مجردة) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني وهو أن يقال الهوى الخالية عن الصورة لا تكون مشارا اليها وبيانه ان الهوى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها لم تكن في حيز وجهة استحالة أن تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها لان حصولها فيه على التعيين لو كان للجسمية أو ما يلزمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لا مبرر لازم لجسميته أمكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فيقتضي أن لا يحصل في حيز معين فالهوى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لا تحصل في حيز معين بل اما أن تحصل في كل الاحياز وهو محال أو لا في شيء منها فيقتضي أن تكون متجسمة مع انما قد فرضناها متجسمة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوي الاجسام بأسرها في الجسمية والكلام عليه قدمنا الآن بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم أما أولا فلان الجسم العنصري لا يجب اتصافه بشيء من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفاً أبداً بصورة معينة فلم لا يجوز أن يقال الهوى اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لا يجب حصوله في حيز معين الا أنه مع ذلك تحصل في حيز معين وأما ثانياً فلان اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر ليس الا على سبيل

٤١

ثانياً فلان اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد بجزء من أجزاء حيز

الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الهوى الخالية عن الصورة الجسمية تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة أخرى نوعية وكان الجسم حين ما كان موصوفاً بالصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعداً لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة

لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقها يخص في أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزم من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بحسب موضعه الاول وهو أقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعها هذا الصائر ماء وهو ماء وانما لا يمكن هذا أيضا لانا جعلناها مجردة) وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الاولوية بعد أن تلحق الصورة بالهوى وبيان الفرق بينهما وبين نظيره في الوجود أما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن أيضا أن يقال ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كجزء الارض وانما يقيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال ان الصورة النوعية التي تتارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي أجزاء كثيرة وحصول الهوى مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضي أولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقييد المذكور ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة أعني في الجزء من الهوى الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فتخصص الموضع الطبيعي للماء لو جردا الصورة المائية فيه وانما لم يقصد أي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك

النوعية المعينة ودون غيرها وأما الهوى الخالية عن

م ٦ - الاشارات

الصورة فاما قبل الانصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة أخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة قطهر الفرق ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهوى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات أخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلاجرم صح أن يقال ان الهوى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها غرض أعد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلاجرم حصلت بعد التجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهوى قد كانت خالية عن الجسمية وعن جميع الصفات أما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا أنها كانت موصوفة بصفات أخرى وكل واحد منها كان مسبوقاً بآخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم تنفع أن يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها أمر استعداد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة على هذا التقدير تسقط مجتبعكم التي عولم عليها قلن أبطلن ذلك بان الهوى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيئاً واحداً بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لا بد وأن تتجرأ بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسماً بالقوة بعينه يصير منقسماً بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو أن الهوى في حيز ذاتها

وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي اما ان تكون قابلة للقسمة أو لا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط أصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة ما ليس بمنقسم منقسما أو لا تمتنع فان لم تمتنع سقط أصل الكلام أيضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية تمتنع القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا تمتنع القسمة هذا خلف الثاني لم لا يجوز أن يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند قدانها لا تقبل القسمة لتقدان الشرط وعند حصرها لا تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولسنا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فتقع الحجة التي ذكرتموها لغوا وأما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من أجزاء عنصر واحد انما يختص بجزء من أجزاء ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة أخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة أخرى لكان حيزها محيلا لان الجزء المعين من الهواء يكون في حيز معين فاذا انقلبت ماء فانه لثقله لا بد وأن ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاخصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مختصا بالجزء الآخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك الحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بخير آخر معين فاعلم أن هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب وان ترجع

٤٢

ذات وضع مخصوص فليس
 وضع جزئي أي بسبب لحرق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهنا سيبان أحدهما الصورة المائية وهو
 سبب إقصاء الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصده ثم
 أشار بقوله وانما لا يمكن هذا أيضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع
 القرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهيولى
 لا يجوز الا على سبيل التبدل بأن يكون حلول اللاخفة عقيب زوال سابقه واعلم أن فائدة ايراد النظيرين
 سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضاءها الحصول في
 موضع مع عدم أولوية أحد الموضعين به يمكن أن يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى
 والكائن يقتضي استحالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه بأحد الموضع هو الوجه في تخصص الهيولى
 المجردة به ثم ان أجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة
 الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها الى الجميع واحدة
 فالوجه في تخصصها بأحد الموضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الأجزاء الممكنة فيجاب بان الوضع
 السابق أيضا يقتضي تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له وضع سابق فلا يخصص
 وقد يلوغ من كلامه الفاضل الشارح أن أول الاشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب اتصافه بأحدى
 الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى اذا انصفت بالجسمية فهي وان كانت
 غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الأجزاء وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة

تحصل في حيز معين لان حصر لها في ذلك الحيز انما يكون لاجل أن
 الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية
 متخصصة بحيز ما فاما اذا فرغت خالية عن الجسمية لم يصح أن يقال انه حدثت الصورة فيها عندما كانت في ذلك الحيز ولقائل أن يقول
 حصول الصورة فيها عندما تكون هي في ذلك الحيز سبب اختصاصها بذلك الحيز فلا يلزم من ابتقاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من
 حصول الجسمية في المادة التي ما كانت مختصة بحيز أن لا يتخصص لها حيز لاحتمال أن المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت
 موصوفة بصفات أخرى غير الجسمية وان تلك الصفات أعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون سائر الأجزاء وأما قوله وليس
 يمكن أيضا أن يقال الى آخره فمعناه ما ذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز أن يختص ذلك الجسم بحيز معين
 وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما أن القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع أجزاء حيز الماء
 بالنسبة الى القطرة على السواء كان جوابنا عنه أن نقول الجزء من الهواء اذا صار ماء فان تعيين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان
 موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا في حيز معين فاذا صار ماء وجب بتتضي ثقله أن ينزل الى أقرب حيز من الحيز الذي

بأخرى

تحصل في حيز معين لان حصر لها في ذلك الحيز انما يكون لاجل أن

الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية
 متخصصة بحيز ما فاما اذا فرغت خالية عن الجسمية لم يصح أن يقال انه حدثت الصورة فيها عندما كانت في ذلك الحيز ولقائل أن يقول
 حصول الصورة فيها عندما تكون هي في ذلك الحيز سبب اختصاصها بذلك الحيز فلا يلزم من ابتقاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من
 حصول الجسمية في المادة التي ما كانت مختصة بحيز أن لا يتخصص لها حيز لاحتمال أن المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت
 موصوفة بصفات أخرى غير الجسمية وان تلك الصفات أعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون سائر الأجزاء وأما قوله وليس
 يمكن أيضا أن يقال الى آخره فمعناه ما ذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز أن يختص ذلك الجسم بحيز معين
 وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما أن القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع أجزاء حيز الماء
 بالنسبة الى القطرة على السواء كان جوابنا عنه أن نقول الجزء من الهواء اذا صار ماء فان تعيين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان
 موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا في حيز معين فاذا صار ماء وجب بتتضي ثقله أن ينزل الى أقرب حيز من الحيز الذي

كان موضوع هذا الذي صار الا أن ما حين كان هو افاذا تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضي أن يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق عليه للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتأتى فيها هذا الوجه قطهر الفرق ولقائل أن يقول لا نزاع في كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق أن لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال أن الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور آخر

٤٣

بالموضع المعين وتقرر به ما مر * (تذنب فاحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) * التفسير * قد علمت أن الحجة على ابطال افتراض الهيولى عن الصورة الهيولى الخالية عن الصورة اما أن تكون مشارا اليها أولا تكون والقسم الثاني انما ابطالنا بان قلنا اذا حصلت الصورة فيها فاما أن تحصل في كل الاجاز أولا في شيء من الاجاز أو في حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثاني ظاهر لم تعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لاجرم بعد لم يقل ابطاله انه يلزم استحالة خلوا الهيولى عن الصورة بل أمر بان يتحدث ذلك يعني لما بطل القسم الثالث فمن تبين بعد ذلك فساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلوا الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولم

بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك قطهر الفرق أقول هذا اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا أثر وأما تشكيكه بتجويز انصاف الهيولى في حال تجسدها بأوصاف متعاقبة يقتضي أحد ما تخصصها بأحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص قسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة * (تذنب فاحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر القاضل الشارح أن الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما أن تكون مشارا اليها أولا تكون وأبطل الاول في فصل ثم أبطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما أن تحصل في كل الاجاز أو لا تحصل في شيء منها أو في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولا جمل ذلك أمر بالحديث بالمطالوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبية لفساد القسمين المحدثين أقول ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحديث أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبدا وينعكس عكس النقيض الى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا تتجرد عن الصورة الجسمية * (تنبيه) والهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى) يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام أنواعا واعلم أن سلب الخلو ايجاب المقارنة فعنى لا يتخلو أنها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فأورد الشيخ ههنا اللفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزمية الحكم ليعلم أن الحكم الكلي بمقارنته الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا * قوله (وكيف ولا بد من أن يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) أي وكيف يحكم بتخلو الهيولى منها مع امتناع خلوا الجسم عن أحد أمور ثلاثة أحدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العناصر وثانها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العناصر وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما يجب بعلة تقتضيها ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كاتين في علم ما بعد الطبيعة فعلاها اذن أمور مختلفة أيضا غير الهيولى والصورة ويجب أن تكون تلك الأمور متقارنة لهما لان المقارن تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضاها ما يتعلق بالأمور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب أن يكون صور الاعراض لان الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفا بأحد هذه الأمور * قوله (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص

يقول فثبت أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة * المسئلة السابعة * في بيان استحالة خلوا الهيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان * (تنبيه) والهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى وكيف ولا بد من أن تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجريمة القائمة المشترك (كفيها) * التفسير * لما فرغ من بيان طيو أن لا تنفك عن الصورة الجريمة شرع الآن في بيان وجوب اتصافها بصور آخر بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للآين اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسمها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلاثة أحدها الاجسام القابلة للتشكك والالتئام والتشكلات بسهولة وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتئام والتشكلات أصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن أن يكون للجسمية العامة المشتركة كفيها ولا لوازمها ولا للفاعل المياين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام أمرا ممكنا وقع لاعتن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك فذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشتركة كفيها فلا بد وأن يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجريمة وذلك هو المطلوب ولقائل أن يقول هذه الحجة مبنية على اشتراك الاجسام باسمها في الجسمية وقد بينا أن ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لکن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت أيضا في الصور التي هي مبادئ تلك الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب ٤٤ أن يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب أن يكون

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجريمة العامة المشتركة كفيها) الجسمي تمتع أن يتناول عن الآين أو الوضع ويمتنع أن يكون في جميع الامكنة أو على جميع الاوضاع فاذا جسمية تقتضي أن تكون في مكان أو وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيها طبيعته على ما يجبي في النمط الثاني فاذا لا يتناول كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كفيها وانما يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم محيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يتناول عن وضع معين واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات بسهولة قبول الانفكاك وعسر تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للآين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض أن كون الجسم بحيث يستحق آينا هو غير حصوله في ذلك الآين ومما يوضح ذلك بقاءها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضى سهولة تشكل الماء ولده الى مكانه الطبيعي ووضعها الطبيعي باق عند جوده أو اضعافه بالفسر أو تكعيبه والفاضل الشارح أو رد عليه شكوكا كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور أيضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استناد اختلاف الصور في العنصریات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوا بلها في الماهيات قبل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفككا عن تلك المبادئ وسائر الاحوال المذكورة

لصور أخرى ثم الكلافيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فلتن قيل اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصور أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصور اللاحقة وأما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي

حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في فان الكيفيات حتى نقول الاجسام العنصرية انما اختصاص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الانصاف بها موصوفا بصفة أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما اختصاص كل واحد منها بكيفية معينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصور ثم ان وقعت المساعدة على اثبات أمر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون مبدءا لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم بيبانه وهو أن عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بان يكون لاجل صورة ذلك لان تلك الصورة اما أن تكون لازمة لجسمية الفلك أو لا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذي يمتنعز وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة وأما ان كانت لازمة فذلك للزوم ان النفس الجسمية أولا يكون حالها أولا يكون محلا لها أولا لا يكون حالها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت أمرا مشتركا فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط أصل الحجة وأما الثاني فهو باطل أيضا لان ذلك ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاذا التقسيم ولزم التسلسل وأما الرابع وهو أن يكون اختصاص الفلك بالكيفية

اللازمة له شيء غير حال فيه ولا محل له فهو أيضا باطل لأن ذلك الشيء إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى والثالث نسبتته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بأن يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية أولى من أن يفيد لجسمية غيره تلك الكيفية وأيضا في تقدير صحة هذا القسم فإنه يبطل المقصود لأن اختصاص الفلك بالكيفية المعينة إذا كان لأجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى الثالث ثبت أنه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لأجل مادته اما بواسطة أو بغير واسطة وإذا كانت المادة كافية في هذا الزم وثبت أنه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له فثبت أن الحاجة التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على أن الجسم الذي لا يقبل الاشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة إنما كان كذلك لأجل صورة حاله فيه وأما العناصر فمعلوم أنها على قسمين أحدهما ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيها ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز أن يقال إن سهولة قبول التشكلات معللة بعلية وجودية وأما صعوبة قبولها فأنها معللة بعدم تلك العلة أو بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على أن الصفات الثلاثة أعني سهولة قبول الاشكال وصعوبة قبولها وعدم قبولها لا بد من اسنادها الى علل وجودية فلم قلتم ان تلك العلل صور بيانه أن الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحل أي الحال الذي يكون سببا

٤٥

لوجود محله فاذا عرفت ذلك فذهب ان

الحجة التي ذكرتموها تدل على تعليل هذه الاحكام بأمر موجود في الاجسام لكن لا بد من الدلالة على أن تلك الامور أسباب لوجود تلك الاجسام حتى ثبت كون الامور صوراً والاول فلا يكون صوراً بل تكون اعراضاً والى الآن ما رأيتم أحدنا شاغل بإقامة البرهان على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على أن الحجة التي ذكرتموها تدل على اثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على ثبوتها وذلك من وجهين الاول ان هذه الصورة إما أن تكون

فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدمت بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا أنه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام أنواعا وصدورا لأعراض المذكورة وليست الاستعدادات والمواد كذلك ومنها أن الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضا لاحتماله ويكون لزومها اما للجسمية أو لما يكون حالها أو لما لا يكون حالها ولا محلا ولا بطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للأعراض اللازمة من غير توسط الصور وأيضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز أن يكون بعض تلك الصور اعدا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجائز أن يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وبالعكس ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدما والجواب أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور ولا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب أن يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير وأما استنادها الى المحل على ما ذكره فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا وأما جعل بعض الصور العنصرية اعدا ما غير معقول لان الأعراض المذكورة ليست بعمدية أما الاثنية فظاهر وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة أولا بأن هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والالام تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور رموزا لأعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب كيف

حالة في الجسم أو في الهيولى لكن يشترط حلول الجسمية فيها وعلى هذين التقديرين فإنها في وجودها تكون محتاجة الى الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال وإذا لم تكن الجسمية معلولة لها ولم تكن هي علة للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسمية فلم تكن صورة الثاني وهو أنهم إما أن تثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الالين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ قد حكموا بأنه قد صدر عن الصورة الواحدة أكثر من أثر واحد وهو عندكم منكر وإما ان تثبتوا في الجسم بحسب كل عرض مخصوص وصورة مخصوصة وحينئذ قد حكموا باثبات الصور الكثرة للمادة الواحدة ثم ان هذه الأعراض غير مترتبة فإنه ليس بأن يقال حصول الجسم في الالين مخصوص لأجل اتصافه بالمقدار مخصوص بأولى من العكس وكذلك ليس بأن يقال ان اتصافه بالشكل لأجل اتصافه بالحرارة أو البرودة أولى من العكس بل ليس بأن يقال اتصاف النار باليبوسة لأجل اتصافها بالحرارة أولى من العكس فإنا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة كل واحدة منهما عن صاحبتها وإذا ثبت أنه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالآخر وجب أن لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الأعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور والكثرة لا على سبيل التقدم والتأخر فيكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك

فحال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية يجب الاحتياط في حلها على من أراد اثباتها وأما الدلالة على
 اثبات الصور المناسبة لباب الالين فهو انه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كالغبار في المحيط أو وضع خاص كالفلك المحيط وغيره
 وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهة ههنا أيضا مع أن ههنا زيادة بحث عن المقدمة
 القائلة انه لا بد لكل جسم من استحقاق ٤٦ مكان خاص وسيأتي ذلك في النمط الثاني وأما عبارة الكتاب في هذا

الفصل فغنية عن الشرح
 وانما فرض الكلام من
 الكيفيات في سهولة قبول
 الاشكال وعسرة قبولها
 وعدم قبولها لانه يمكن ههنا
 بيان أن الاجسام لا تخلو
 عن هذه الامور فان
 الجسمية اما أن تكون قابلة
 للتشكلات المختلفة أولا
 تكون فان كانت قابلة لها
 فذلك القابلية اما أن تكون
 سهلة أولا تكون فهذا
 الطريق ظهر امتناع خلوها
 عن هذه الكيفيات واذا
 ثبت اسنادها الى صور
 نوعية موجودة في تلك
 المواد لزم القطع بامتناع خلو
 الهيولى عن تلك الصورة
 وأما في الحرارة والبرودة
 وسائر أنواع الكيف الال
 قليلا منها فانه لا يمكن بيان
 امتناع خلوها لجسم عنها
 فلا يلزم من وجوب اسنادها
 الى الصور بيان امتناع
 خلوها لجسم عن تلك الصورة
 النوعية * (تنبيه واعلم
 انه ليس يكفي أيضا وجود
 الحامل حتى تتعين صورة
 جسمانية والالوجب

وبعضها من باب الالين وكذلك من سائر الابواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان
 الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسمية بل من شرطها
 أن تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني أن الكثير يجوز أن يصدر
 عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر
 من الغير بحسب المادة وحفظ الالين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في
 البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتياط الذي أوجبه هذا الفاضل (إشارة
 واعلم أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جسمانية والالوجب التشابه المذكور بل يحتاج
 فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفقة من خارج يتحددها ما يجب من القدر والشكل) قد أشار
 الشيخ فيما مر الى أن الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في
 الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد أن يبين هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى
 تحتاج الى أشياء أخرى غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا
 الفلكيات مشتركة وقد كرر الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما
 مر أولهما انه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة أو
 للفاعل أو للحامل والتمزم بأنه للجمال فكان لقائل أن يقول العناصر غير مختلفة في المواد فيجب استوائها
 في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن
 يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة أخرى ثم
 لما كان الجواب عنهما واحدا أخره الى ههنا والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور
 السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جسمانية أي حتى
 يتشخص فانه ذكر أن الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه
 المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لا يجب أن يتحددا مع وجود المادة القابلة للاقسام
 قوله بل يحتاج فيما يختلف أحواله أي أجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات أي الى
 مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغيرها وانفصالها عن
 العناصر الكلية قوله وأحوال متفقة من خارج وكان ينبغي أن يقول وأحوال مختلفة من خارج لان سبب
 المخلفات ينبغي أن يكون مختلفا لا متفقا لكنه أراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم
 ولا أكثرى فان الاشخاص من حيث لا يتأمل تحتاج الى علل يندرج وجودها التصير بانضمامها الى سائر العلل
 عللا لا يتأمل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال
 الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقوام الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية
 لتشخص الصور وأما الحامل فهو علة قابلية قوله (وهذا امر تطلع منه على أسرار أخرى) أقول قال الفاضل

التشابه المذكور بل يحتاج فيه فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفقة من خارج يتحددها ما يجب من
 القدر والشكل وهذا امر تطلع منه على أسرار أخرى * التفسير المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح أن يكون جوابا عن
 سؤال يذكر على دليلين أوردهما الشيخ في هذا الكتاب أحدهما انه لما استدل على أن الصورة الجسمية لا تنفك بنفسها عن الهيولى
 بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما أن يكون لذاتها أو للفاعل أو للحامل واختار أن يكون ذلك للحامل وابطل أن يكون لنفس الجسمية

العالم بمقتضى وجوده الى البارئ تعالى مع انه تعالى مبين له فلم اقال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشباه ثم ههنا شك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى أن الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجى الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشئ لغيره حالة اضافية يفرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التى هى عارضة لها فاذا المقارنتان أعنى مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة ٤٨ منهما متأخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة

الى تلك لزوم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع أن تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقار متى وجدت ويجب أن تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة وأما وجود مقارنتها للصورة فانه يكون حكما بعد وجود الهيولى والظاهر أن مراد الشيخ ذلك ثم اعلم أنه لا بد من تصحيح هذه القضية بالوجه لان الذي سبق هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصور وهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال أن يكونا متلازمين وان لم تكن أحدهما مؤثرة في الأخرى كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين فانهما متلازمان وجودا وعدمهما مع أنه لا يكون واحد منهما مفتقرا في وجوده الى الآخر وان وجب افتقار أحدهما الى الآخر لكن الصورة هي مفتقرة الى الهيولى من غير عكس وسيأتى بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين وأما قوله فاما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى لقوام الهيولى أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا أو تكون شريكه لمقيم باجماعهما تقوم الهيولى فاعلم أن هذه الاقسام الثلاثة بأسرها أقسام القسم الاول وهو أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة أن كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان

واحد منهما مفتقرا في وجوده الى الآخر وان وجب افتقار أحدهما الى الآخر لكن الصورة هي مفتقرة الى الهيولى فالافتقار من غير عكس وسيأتى بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين وأما قوله فاما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى لقوام الهيولى أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا أو تكون شريكه لمقيم باجماعهما تقوم الهيولى فاعلم أن هذه الاقسام الثلاثة بأسرها أقسام القسم الاول وهو أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة أن كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان

الآلة لا تكون موحدة ولكن يتوقف إيجاد الموجد للشيء على توسط ذلك الشيء وأما المتوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة قانها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة وأما قوله أو يكون لا هيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى أن يكون مقامه الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما خارجا عنهما يميز كل واحد منهما مع الآخر وبالأخرى فاعلم أنه لما فرغ من تحديد أقسام القسم الأول أراد أن يذكر الأقسام الباقية إلا أنه لم يذكر القسم الثاني ٤٩ وهو أن تكون الصورة مفقورة

إلى الهيولى وأعماله يذكره لأن الذي جعله مورد القسمة هو أن تكون الهيولى مفقورة في وجودها إلى مقارنة الصورة ولا يحمل هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع أن الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد المصير إلى واحد منهما فإن لقائل أن يقول لما ثبت أن الهيولى لا تتخلو عن الصورة وأن الصورة لا تتخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس بل الحق هو أن كل واحد منهما محتاج إلى الآخر وهو القسم الثالث أول كل واحد منهما غنى عن الآخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شك أن لفظيان الأول أنه لما ذكر ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس جعل اللزوم منه أن يكون هذا سبب ما يخرج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالأخرى فاعلم أنه لما فرغ من تحديد أقسام القسم الأول أراد أن يذكر الأقسام الباقية إلا أنه لم يذكر القسم الثاني ٤٩ وهو أن تكون الصورة مفقورة

بالقسمين يكون إلى ذات الصورة وجوب المعارفة حكم بعد وجود الهيولى أقول يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك إلا أنه وقع في عبارته توسع ما يحتمل أن يقال أن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفقورة إلى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفقورة إليها والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلة إلى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك التأخر ضعفها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية تعني أن الهيولى مفقورة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفقورة إلى جهة لأن الذي مر هو أن الصورة لا تتخلو عن الهيولى والهيولى لا تتخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفقورة إلى الصورة لاحتمال أن لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم إن كان لا بد من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي إبطال الاحتمالين وأقول أما تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه وأما الاحتمال الآخر وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بيناه أنه لا يفيد التلازم إذا قابل لا يقتضي الإيجاب في علية قال والفرق بين الآلة ولو اسطة أن كل آلة واسطة ولا ينعكس لأن الآلة لا تكون موحدة إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موحدا كالعلة القريبة وأقول الآلة كما ذكرناه هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخرة علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله أو يكون لا هيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما وهي أن يقال لما ثبت التلازم فليس أحدهما بالعلة أولى من الآخر واليه أشار بقوله وليس أحدهما أولى بأن يكون مقامه الآخر من الآخر بعكسه بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء وأقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وأيضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل لا يظهر ما ذكرته ويكون قوله أو يكون لا هيولى تتجرد عن الصورة إلى قوله بعكسه إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما إلى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم إلى قسميه قال ثم ههنا شك أن لفظيان الأول أنه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس جعل اللزوم أن يكون سبب ما يخرج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالأخرى فاعلم أنه لما فرغ من تحديد أقسام القسم الأول أراد أن يذكر الأقسام الباقية إلا أنه لم يذكر القسم الثاني ٤٩ وهو أن تكون الصورة مفقورة

م ٧ - الإشارات بسبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالأخرى فاعلم أنه لما فرغ من تحديد أقسام القسم الأول أراد أن يذكر الأقسام الباقية إلا أنه لم يذكر القسم الثاني ٤٩ وهو أن تكون الصورة مفقورة

مذكور على التقدير الاول يكون بعض الاقسام مناقباً للمورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام منروكا * (تنبيه أما الصورة التي تشارك الهيولى الى بدل فليس يمكن انهاء علل مطلقه للوجود الواحد المستمر لغيرها ولا آليات ومتوسطات مطلقة بل لابد في أمثال هذه من أن يكون على أحداً سمين الباقيين وههنا سر آخر) * التفسير * الضرور على قسمين منها ما يمكن أن يعدم ويحصل في موادها عقب عدمها أخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فان صورتها الجسمية قد تقدم عن موادها فإما يثبت أن الجسم إذا انفصل فإنه يعدم تلك ٥٥ الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسميتان أخريان

وسأني بيانه بقول أبسط والثالث الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين يناق في تلازمهما * (إشارة أما الصور التي تشارك الهيولى الى بدل فليس يمكن أن يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لغيرها ولا آليات ومتوسطات مطلقة بل لابد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين) صور العناصر تشارك الهيولى الى بدل أما الجسمية فليجوز الانفصال عليها الذي إذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان أخريان وأما النوعية فليجوز الكون والفساد عليها على ما سيأتي وأما صور الفلكيات فلا تشاركها أصلاً أما الجسمية فلا تمتنع الحرق والالتئام عليها وأما النوعية فلا تمتنع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن أن تكون عللاً مطلقة ولا آليات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآليات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسم الاول من الاربع المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين من الاربع المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانقراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد باقراً لها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فلم أن هناك شيئاً آخر مياناً للهيولى والصورة واحدة بالعدد دائم الوجود تتضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فتجتمع منهما الهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها ويرى بما يشبه ذلك المبدأ المستحق لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة شخص يمسك سقاً بدعامات متعاقبة يزول واحدة منها ويقيم أخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع * (إشارة يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شيء منها ماسياً لقوام الهيولى مطلقاً) يريد أن يبين أن الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية أو فلكية ممكنة زوالها أو تمتعافانها لا تكون عللاً مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبينة على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخر عن ذلك الشيء سواء كان المتأخر بالذات أو بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية أن الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب أيضاً أن يكون متأخر عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الإشارة الثانية من الخط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام

وأما إمكان عدم صورها النوعية فقد ثبت ذلك بالدلالة الدالة على صحة الكون والفساد وأما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لا تعدم ولا تحصل في موادها صوراً أخرى غيرهما والمقصود من هذا الفصل بيان القسم الاول من الصور بمتنع أن يكون عللاً مطلقة أو وسائط وآليات مطلقة في وجود الهيولى والحجة على ذلك أن وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة ووجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فإنه يجب عدمه عند عدم العلة والواسطة لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة المستزادة فلان الصور لا تكون عللاً ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى وأما قوله لا بد من أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين فغناء أن الاقسام التي

عدها قبل هذا الفصل لما كانت أربعة أحدها أن تكون الصورة علة مطلقة وثانيها أن تكون واسطة أو آلة مطلقة والثالث أن تكون شريكاً لشيء ورابعها أن يكون هناك سبب خارج عنها يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر إذا أبطل في الصورة التي يمكن زوالها عن المادة أن يكون على أحد القسمين الاولين لم يبق الا أن يكون على أحد القسمين الباقيين (إشارة يجب أن تعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شيء منها ماسياً لقوام الهيولى مطلقاً)

المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي امام اجسام المستقيمة الحركة او
 متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان
 الحاوي لو كان متقدما على المحرر الذي هو مع عدم الحلاء لكان متقدما على عدم الحلاء ثم زعم هناك ان الفلك
 الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحرر غير متقدم على الفلك المحرر فخرج منه ان امام القبل
 بالذات لا يجب ان يكون قبل وامام البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطابق على
 المتلازمين اللذين احدهما يتعلق بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية
 والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود ووجود
 الملا وتفي الحلاء على تقدير كون تفي الحلاء امرامغاير الله في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كعاولين
 اتفق انهما صدر عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك
 كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعنى في الموضوعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباني
 لمعنى يقيم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع
 الجسمية و بينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون
 متأخرا عن الشيء فهو امام مع الشيء او يكون متفردا عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل
 الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن
 المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزءه فالشكل
 متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في
 قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة لشيء لا يكون متقدما
 عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من تفي الخاص تفي العام فلعل الجسمية وان لم
 تكن مقدمة عليها بالعلية لكنها مقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم جزء الماهية
 المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائدة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من
 تلك العوارض فهذا ما عندى في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن
 قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها لا تنفك عنهما من حيث
 الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليها ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه
 الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج الى الالين والوضع المتأخرين عنه فاذا التناهي والتشكل غير متأخرين
 عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانتا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا
 الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتزير ما جزم ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات
 فنقول الهولي متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهولي
 متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على امام الصورة وعلى التقديرين فالهولي يلزم ان تكون متقدمة
 على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهولي المتقدمة عليها وهذا
 محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهولي فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد
 ابطم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة
 من حيث كونها صورة مالا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة متقدمة على الهولي
 اما لوجعلنا علة مطلقة للهولي لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة مالا
 يجوز ان تكون علة مطلقة للهولي المتعينة كما هو محتج ان تصوير الصورة تشخصة قبل وجود الهولي فانها

هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي هذا المعنى زيادة شرح وارجع الى تفسير المتن **قوله**
 (ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها
 لكانت سابقة بوجودها على الهيولى أقول وفيه إشارة الى ما ذكرناه وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصة
قوله (ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة أيضاً على
 الهيولى بالوجود) معناه أن الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
 الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على
 الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفي
 بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى
 ومعناه على أولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية أن علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها
 جميعاً حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق
 الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم أحد الصنفين على الهيولى وتأخر
 الصنف الآخر عنها **قوله** (على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وان كان أيضاً ليس من
 أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود) فان القاضل الشارح اعلم أنه
 يجب علينا أن نفهم هذا الموضع أولاً ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة اليه ثانياً فانه قد يتوهم انه
 اذا أسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله فانه تم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء
 الحجة لغواً اما التفسير فهو أن المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو أن الهيولى
 لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مبايناً عن العلة
 مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملائقاً له مثل مستلثنا هذه فان الهيولى على تقدير أن تكون معلولة
 للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة
 تلك العلة تقتضي أن تصبح حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضاً علة لحكم آخر
 وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان
 فالمراد منه أن الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا أنه لا يجب أن تكون مباينة عن
 ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للاثلاثه وقد تكون
 معلولات لوجودها مثل مستلثنا هذه أقول ان الشيخ لا يذهب الى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تنزل
 مع بقاء الهيولى وليس مراده أيضاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات
 للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنته للعلل
 ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا القاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في
 الشفاء في الفصل الرابع من ثابته الالهييات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز أن يكون بعض أسباب
 وجود الشيء أنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته وبعض أسباب وجود الشيء أنما يكون عنه وجود
 شيء مباين لذاته فان العقل ليس بتقبيض عن تجويز هذا ثم يبحث بوجوب وجود القسمين جميعاً هذا ما ذكره
 في الشفاء ويظهر منه انه أراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي وأراد بقوله وكل
 قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في الخارج قال وأما بيان ان الشيخ
 لما ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة قال في عندي أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا
 لا تعلق لها بهذا الكلام أصلاً بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام إنما

ولو كان سبباً لقوامها
 مطلقاً لسبقته بالوجود
 والالكانت الاشياء التي
 هي علل لماهية الصورة
 ولكونها موجودة محصلة
 الوجود وسابقة أيضاً
 للهيولى بالوجود حتى يكون
 بعد ذلك للصورة وجود
 غير الهيولى (أي والحال هذا
 فيجتمع المعنى الاول والمعنى
 الثاني معاً ويكون بعد
 ذلك من وجود الصورة
 وجود غير الهيولى) على انها
 معلولة من جنس ما لا يباين
 ذاته ذات العلة بل يكون
 عن وجود الصورة وجود
 الهيولى على انها معلولة
 غير متباينة لذات العلة
 وان كان أيضاً ليس من
 أحواله المعلولة لماهيته
 فان اللوازم المعلولة قسمان
 كل قسم منهما داخل في
 الوجود

يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهوى وذلك الكلام هو أن يقال
 الصورة إذا كانت حالة في الهوى والحال يحتاج إلى المحل فالصورة محتاجة إلى الهوى فيستحيل أن تكون تلك
 الصورة علة للاستحالة الدور فيقال هذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهوى ثم أنه
 يجب حلوه في الهوى لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهوى بل لأن الهوى بعد وجودها تصير علة لثبوت
 صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها أو لأن الصورة علة لحلولها في الهوى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا
 الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهوى فتكون الهوى مع كونها محلا للصورة معاولا لوجود الصورة إلا أنها
 لا تكون مبيانية عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح أن يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ إنما أورده
 في هذا الموضع لأنه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهوى لكانت الأشياء التي هي علل الصورة سابقة
 أيضا على الهوى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهوى استشعر أن يقال له ههنا إذا كانت
 الهوى محلا للصورة فأي حاجة بنا إلى هذه الحجة الدقيقة على أنها ليست معاولا للصورة بل يكفيك أن تقول
 الحال محتاج إلى المحل والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين
 به ضعف هذا الكلام ثم أنه أعاد بعد ذلك إلى تنعيم الحجة التي ابتدأ بها فها ما عندي في هذا الموضع أقول
 هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب أن يقال إن الشيخ لما ذكر أن الصورة
 لو قدر أنها علة مطلعة للهوى لوجب أن تكون الصورة تقسم مع جميع علل ماهيتها ووجودها ونشخصها
 سابقة بالوجود على الهوى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود
 الهوى التي هي معاولا لها أو حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهوى
 المعاولا بحسب الروايتين جميعا أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير مما يمتنع تحقيقه في
 هذا الموضع فإن الهوى وإن كانت معاولا للصورة فهي غير مبيانية عن الصورة والمعنى المقارن لا يتأخر عن
 وجود العلة المتشخصة أي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه لأن العلة إذا سبقت بوجودها سبقت بما
 يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وإنما أشار إلى ذلك بقوله على أنها معاولا من جنس ما لا
 يباين ذاته ذات العلة أي مع أنها معاولا غير مبيانية الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة
 بوجودها على الهوى مع أن هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان
 إليه وهو كون الهوى متقدمة على نفسها أمر تب ثم إن الشيخ استشعر أن يقول المعنى المقارن يجب أن
 يكون معاولا للماهية لا للوجود لأنه لا يجوز أن يكون الشيء معاولا للوجود بمقارناله في الوجود بل قد يكون
 الشيء معاولا للماهية ومعارنا للوجود كالفرديّة الثلاثة وليس الأمر هنا كذلك فإن الهوى ليست معاولا
 لماهية الصورة مطلقا فبسه بقوله وإن كان أيضا ليس من أحوال المعاولا لماهية على أن المعاول المقارن
 لا يجب أن يكون معاولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معاولا للعلة فتكون الماهية جزءا منها أو
 شريكها كما ذهبنا إليه ههنا فيكون معنى كلامه وإن كانت ذات الهوى ليست من أحوال المعاولا لذات
 الصورة فهو أيضا معاول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم أنه لما وصف المعاولا بأنها قد تكون
 غير مبيانية ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيها من الكتاب أشار إلى إمكان وجود الضعيفين
 من المعاولات أعني المقارنة والمبيانية في الذهن وفي الخارج معا بقوله فإن اللوازم المعاولا قسمان كل قسم منهما
 داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من البيان أن هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة
 بخلاف هذا الفاضل وإن الحجة المذكورة متعلقة به لأنه يؤكد ما يبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قول**
 لكن قد علم أن التناهي والتشكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجزئية في حد نفسها إلا أنها أو معهما

ولكن قد علم أن التناهي
 والتشكل من الأمور التي
 لا توجد الصورة الجزئية
 في حد نفسها إلا أنها أو
 معهما

وقد تبين أن الهيولى سبب ذلك قصير الهيولى سببها أو ما معه تامة وجود الصورة السابقة بتامة وجودها الهيولى وهذا محال
 فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى أو واسطة على الإطلاق) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان أن الصورة الجسمية
 وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كافي العناصر أو متممة الزوال كافي الأفعال فإما لا تكون عللا مطلقة ولا واسطة
 مطلقة في وجود الهيولى والحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات أحدها أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخرا عن الشيء
 سواء كان ذلك التأخر بالذات أو بالزمان أو بسائر الأقسام وهذه مقدمة بينة عند العقل وثانيها أن الشيء الذي يكون مع ما هو متأخر عن شيء ثالث
 فإنه يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محددات الجهات متقدم
 بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة قال لأن محددات الجهات متقدم عليها والجهات أمام الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها
 والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها أيضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن الحار لو كان متقدما على الحوى الذي هو مع
 عدم الحلاء لكان متقدما على الحلاء ثم زعم هناك بأن الفلك الحار الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحرور غير متقدم على الفلك المحرور
 فخرج منه أن ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل وثالثها أن قدينا أن الجسمية لا تنفك
 عن التناهي والتشكل وظاهرا أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية ويتأ أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما فهاذان غير متأخرين عن
 الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو أمام الشيء أو يكون متقدما عليه فثبت أن التناهي والتشكل إما أن يكونا قبل الجسمية أو
 معها وإن حاول محاول بيان تقدم التناهي والتشكل على الجسمية أمكنه أن يقول قد ثبت أن كل أحمرين غير إضافيين متلازمين فإن أحدهما
 يكون محتاجا إلى الآخر والتشكل والجسمية كذلك فإذا أحدهما محتاج لآخر التشكل غير محتاج إلى الجسمية على ما مر فإذا الجسمية
 محتاجة إلى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهي المتقدم على الشكل أولى أن يكون متقدما على الجسمية ولقائل أن يقول
 المعقول من الشكل هيئة احاطة ٥٤ الحد الواحد أو الحدود الكثيرة بالسطح أو بالجسم وهيئة احاطة الحد

قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله (وقد تبين أن الهيولى سبب ذلك) قال
 ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله (قصير الهيولى سببها أو ما معه تامة وجود الصورة
 السابقة بتامة وجودها الهيولى وهذا محال فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى أو
 واسطة على الإطلاق) وهذا ياق الخلف وقد نبه بقوله ما به أو معه تامة وجود الصورة أن التناهي

أو الحدود محتاجة في
 وجودها إلى تحقق
 وجود ذلك الحد أو تلك
 الحدود ويحقق ذلك الحد
 أو تلك الحدود محتاجة إلى

تحقق مقدار الجسم لأن السطح إنما كان حدا للجسم لأنه نهاية ونهاية الشيء

والتشكل

متأخرة في الوجود عن ذلك الشيء ومقدار الجسم محتاج في وجوده إلى الجسم لأن المقدار عرض حال في الجسم والعرض متأخر في الوجود
 عن وجود المحل والجسم محتاج إلى الصورة الجسمية لأن تلك الصورة جزء من ماهية الجسم وجزء الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء
 فإذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال أنهما متقدمان على الصورة الجسمية أو
 مقادرتان لهما وأما الذي عسكوا به من الجسمية لما لم يكن عليه التناهي والتشكل لم يكن متقدما عليهما وما لا يكون متقدما على الشيء فهو
 أمام الشيء أو بعده فالغلط في قولهم لما لم تكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فإما أن لا يكون علة الشيء لا يكون متقدما عليه
 تقدما بالهوية والتقدم بالعلة آخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام قلعل الجسمية وإن لم تكن متقدمة عليهما بالعلة
 لتكن متكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها
 اللازمة والزائفة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عسدي في هذه المقدمة ورابعها أن التناهي والتشكل
 من توابع المادة وتقريره ما مر قبل وإذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما إجماعا أن يكونا متقدمين
 على الجسمية أو موجودين مع الجسمية فالهيولى إما أن تكون متقدمة على ما يكون متقدما على الصورة أو يكون متقدمة على ما تكون
 مع الصورة وعلى التقديرين يلزم أن تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة في وجود الهيولى لزم
 تقدمها على الهيولى مع أنها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت أن الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ولقائل أن يقول عندكم
 الصورة شريكة لشيء آخر باجتماعهما تقوم الهيولى وجزء علة الشيء متقدم على الشيء لا محالة فلو كانت الهيولى تقدم بوجه ما عليها لزم
 الدور وهو محال والحاصل أن الذي قد أطلوا به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشيء آخر باجتماعهما تقوم الهيولى
 فإن بطل أحدهما بطل الآخر ضرورة وليرجع إلى تفسير المتن أما قوله يجب أن تعلم أن الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا

لقوام الهيولى مطلقا فعناء أن الصورة الجزئية وما يصحبها من الصور النوعية وأما قال في الجملة لأنه يريد أن يبين في هذا الفصل أن الصور الجزئية والصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال أو متمتعة الزوال فإنه ليس من شأنها البتة علة لوجود الهيولى وأما قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود معناه أن الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى وأما قوله ولكانت الأشياء التي هي علة لما هي الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه أن الصورة لو كانت سابقة لوجودها على وجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي علة لما هي الصورة والأشياء التي هي علة لوجود الصورة تكون سابقة أيضا على وجود الهيولى لأن السابق على الشيء يجب أن يكون سابقا على ذلك الشيء وأما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه أن الأشياء التي هي علة لما هي الصورة أو لوجودها لا بد وأن توجد حتى توجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى وأما قوله على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة فإن كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لما هيته فإن اللوازم المعلولة قسيمان وكل قسم منهما داخل في الوجود فاعلم أنه يجب علينا أن نقدر هذا الموضع أولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة ثانيا فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من المتن وضع ما قبله إلى ما بعده فإنه تم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء هذه الحجة حشوا أما التفسير فهو أن المراد من قوله على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فإن المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم عن الباري تعالى وقد يكون ملاقيها مثل سئلنا هذه فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء فيكون حقيقة تلك العلة يقتضي أن تصبح حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضا علة لحكم آخر وهو صيرورته حالا في ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وإن كانت ليس من أحواله المعلولة لما هيته فإن اللوازم المعلولة قسيمان كل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه أن الهيولى وإن لم تكن من الأحوال المعلولة

والتشكيل كإمامية يتم وجود الصورة لا ماهيتها فغير متأخرين عما هو متمة وجود الصورة كما ذهبنا إليه والباقي ظاهر * (وهو وتنبه أولئك تقول إذا كانت الهيولى محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود

تكون مباينة عن ذات الصورة لأن المعلولات المقارنة لها قد تكون

معلولات لما هيته العلة بمثل الفردية للثلاثة الزوجية للاربعة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه وأما بيان أن الشيخ لما إذا ذكر هذا الفصل في هذه الحجة فالذي عندي أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكر لا تتعلق بها هذا الكلام أصلا بل لوضع ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام إنما يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال الصورة إذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج إلى المحل فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون الصورة علة لما لا يستحيله الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم أنه يجب حلوه لما في الهيولى لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأن الهيولى بعد وجودها تصبح علة لثبوت صفة تلك الصورة وهي صيرورتها حالة فيها ولأن الصورة علة لخلوها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة لأنها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فلعن الشيخ أنما أورد في هذا الموضع لأنه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي علة للصورة سابقة أيضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال له ههنا إذا كانت الهيولى محلا للصورة فأى حاجة بل إلى هذه الحجة الدقيقة على أنها ليست معلولة للصورة بل يكفيل أن يقول الحال محتاج إلى المحل والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فاما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين بضعف هذا الكلام ثم أنه عاد بعد ذلك إلى تميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذه المواضع وأما قوله قد علم أن التناهي والتشكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجزئية في حد نفسها إلا بهما أو معهما معناه ما مر في المقدمة الثالثة وأما قوله وقد بين أن الهيولى سبب لذاتك معناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة وأما قوله قصير الهيولى سببا من أسباب ما به أو معه يتم وجود الصورة السابقة بسمه وجودها للهيولى هذا خلاف معناه فيلزم أن يكون سببا للشيء الذي به أو معه يتم وجود الصورة التي هي بتمام وجودها سابقة على هيولى لأن الصورة إذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام وجودها على الهيولى وهذا محال لأنه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها عرابا وبأنه محال فقد اتضح أنه لا يجوز أن تكون الصورة علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة أنها ليست واسطة على الإطلاق ولأن الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة في الوجود على المعلول وقد بينا أنه تمتع أن يكون الصورة كذلك * (تنبه أولئك تقول إذا كانت الهيولى محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود

فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب أنا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا
بالاجال أنها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) * التفسير * المقصود من هذا
الفصل أن يذكر كونه على الوجه الذي ذكرها ويحجب عنه وذلك السؤال هو أنكم لما قلتم أن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالتناهي
والتشكل أو معها أو هما محتاجان الى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء إليه
بحسب أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة إليه ولقائل أن يقول بأن الصورة محتاجة الى
الهيولى ولا يقول بذلك فإن قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لأن الصورة شريككة للعلة على مذهبك وشريكك العلة يجب أن يكون
مقدما على المعلوم فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة في الوجود عن الهيولى مع أنها متقدمة عليها هذا خلف وإن قلت غير
محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى

٥٦

عليه إذ لم تكن الهيولى
سابقة على الصورة لم يلزم
من جعل الصورة علة
مطلقة لها الحال الذي
الزمن هو بطلت الحاجة
أصل * (تفيه أنت تعلم
أن الصورة الجوهرية إذا
فارت المادة فإن لم يعقب
بذل لم تبقى المادة موجودة
بعقب البذل مقيم المادة
لا محالة بالبدل فليس
بواجب أن يقول ويقسم
البدل أيضا بالهيولى على
أن تكون الهيولى قائم
لأن الذي يقوم فيقيم متقدم
بقوامه أما يلزم أن وما
بالذات وبالجملة لا يمكنك
أن تدير الإقامة)
* التفسير * لما بطل
كون الصورة علة مطلقة
أوواسطة مطلقة للهيولى

فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب أنا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى
الصورة وجود بل قضينا بالاجال أنها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ثم تلخيص ما بعد
هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنكم قلتم أن
الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالتناهي والتشكل أو معها أو هما محتاجان الى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة
محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء إليه وحسب أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا إليه قال ولقائل أن يقول أن تقول بأن الصورة
محتاجة الى الهيولى أم لا تقول فإن قلت بطل قولك أن الصورة شريككة للعلة الهيولى لأنه يلزم من القولين كون
الصورة متأخرة ومتقدمة معا وإن قلت أن الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه
ما على الصورة في بطلت حاجتك السابقة وأقول أنه يذهب الى أن الصورة من حيث هي صورة تكون
متقدمة على الهيولى وشريككة لعلة ما ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى
لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله أنا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن
يستوى للصورة وجود أي لم يقل هي العلة الموحدة للصورة ولا أنها العلة القاعلية لتشخصها وتحصلها بل
قضينا بالاجال أنها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه أي قضينا أن الصورة محتاجة الى
الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين تشخص وتحصل الصورة بهما أو معهما موجودا لتكون
الهيولى قابلة لهما فاذن هي أعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث
اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان
كيفية احتياج أجدهما الى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه (إشارة أنت تعلم أن الصورة
الجوهرية إذا فارت المادة فإن لم يعقب بديل لم تبقى المادة موجودة فبعقب البديل مقيم للمادة لا محالة بالبدل
وليس بواجب أن يقول ويقسم البديل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قائم فقامت لأن الذي يقوم فيقيم
متقدم بقوامه أما بالزمان أو بالذات وبالجملة لا يمكنك أن تدير الإقامة) يريد بيان كيفية تقدم الصورة

أراد أن يبطل القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي صدر الباب بها وذلك هو أن يقال الصورة محتاجة الى

الغضرية

الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى ولا يترتب أن الصورة
الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبقى المادة موجودة لما مر أن الهيولى لا تخلو عن
الجسمية وعن سائر الصور النوعية وإذا كان كذلك فالشيء الذي حقيق الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أي حاقظ لوجود المادة
بواسطة ذلك البديل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا أن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البديل صدق أن تقول وأنه يحفظ ذلك البديل بتلك
الهيولى لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولا ثم تصير بذلك مقيمة لوجود الصورة
وقد كنا بينا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة
لا يمكنك أن تدير الإقامة ولقائل أن يقول أن هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان

أن الصورة لما كانت
متقدمة على الهيولى
استحال أن تكون الهيولى
متقدمة على الصورة
وقد كانت الحجة المذكورة
على امتناع كون الصورة
علة للهيولى مبنية على أن
الهيولى تقدم بوجه ما على
الصورة وشك آخر هو
أن قوله فمعقب البديل مقيم
للمادة لا محالة بالبديل ليس
بجيد على الإطلاق فإن
الجسم لا ينفك عن أين
ما وشكل ما ومقدار ما وإذا
كان كذلك فمضى زال أين
معين أو شكل معين أو
مقدار معين فلا بد وأن
يحصل أين آخر وشكل
آخر ومقدار آخر ليكون
بدلاً لما مضى ثم لا يلزم أن
تكون هذه الأغراض
صوراً مقيمة للمادة فاعلمنا
أن معقب البديل لا يجب
أن يكون مقيماً للمادة بذلك
لبدل بل لوصح لكان أعما
يصح في بعض الأشياء
وبالبرهان

العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال
الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقه أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثاني من
الأقسام الأربعة التي صدرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على
بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمنأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره أن الصورة
الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلاً عنها لم يبق للمادة
موجودة لما هو أن الهيولى لا تخلو عن الصورة وإذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة
الحادثة مقيم للمادة أي حاقط لوجود المادة بواسطة ذلك البديل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب
يحفظ وجود المادة بذلك البديل صدق أن نقول انه يحفظ ذلك البديل تلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن
حاقطاً لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تتوهم أو لا تم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد
كنّا بينا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى وهو معنى
قوله وبالجملة لا يمكن أن تدبر الإقامة قال ولقائل أن يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان
أن الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة
المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة وشك آخر
وهو أن قوله فمعقب البديل مقيم للمادة لا محالة بالبديل ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن أين
ما وشكل ما ومقدار ما وإذا كان كذلك فمضى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد من أن يحصل
أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى ثم لا يلزم أن تكون هذه الأغراض صوراً مقيمة
للمادة فاعلمنا أن معقب البديل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البديل بل لوصح ذلك لكان أعما يصح في
بعض الأشياء وبالبرهان وأقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى أشار إلى أن المسئلة
لا تتعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت مقيمة بنفسها قبل وجود الصورة
أما بالذات أو بالزمان وهو محال لما هو وهذا بعينه هو الذي أورد في بيان استحالة أن تكون الصورة علة
مطابقة للهيولى وأشار إليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد
حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقاً لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير
الأخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكاً لعلتها الفاعلية ولم يجعل
الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة لمحضة بخلاف الصورة
فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود وأما الشك الأول الذي أورد الشارح في جعل عماد كونه مراراً
من كيفية تقدم أحدهما على الأخرى وأما الشك الثاني فليس يوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن أين
ما أعما يقتضي احتياج الجسم لآفي كونه جسماً بل في وجوده وتخصصه إلى الأين من حيث هو أين ما لا من
حيث هو أين معين والأين من حيث هو أين مما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو أين معين
يحتاج إلى الجسم معين وأما قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الأغراض صوراً فاقصد بديل على أنه ظن أن الشيخ
أثبت وجود الصورة بأنه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فإن كل صورة مقيمة وليس كل
مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة أعما هو جوهرية مقيم جواهر هو محله ومادته وهذه الأغراض أقامت
أغراضاً لأنها أقامت أجساماً متشخصة لآفي جسميتها بل في تشخصها بها العارضة لجسميتها ولذلك سميت
بمتشخصات الجسم فاذن النقض به ليس بمتوجه وأما قوله فاعلمنا أن معقب البديل لا يجب أن يكون مقيماً
للمادة بذلك البديل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض إلا أن يكون معقب الأيون مقيماً للجسم

المتشخص بالايون وذلك لا يتناقى اقامة المادة بالصورة (اشارة ليس يمكن أن يكون شيان كل واحد
منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه) أقول يريد
بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربع المذكورة في الكتاب وهو أن يكون هناك شيء آخر
يقسم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر أو مع الآخر لانه أوضح فسادا ولان الثاني راجع أيضا اليه ولفظ الكتاب
وبدا بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه أوضح فسادا ولان الثاني راجع أيضا اليه ولفظ الكتاب
ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربع التي أوردناها هو قوله (ولا يجوز
أن يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن
يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فذات كل واحد
منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه) أقول وهذا هو الذي تكون اقامة فيه مع
الآخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربع المذكورة التي أوردناها وهو
كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشئين اللذين
يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يتخلو اما أن يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه
أو لم يتعلق به أصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فذات كل واحد
منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل أن هذا القسم
يرجع اما الى عدم التلازم أو الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعولين المتتبعين
الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الامتصاص
اتفاقية فقط واعتراض الفاضل الشارح بأن المطلوب ههنا بيان أن الشئين اذا كان كل واحد منهما غنيا
عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ماذا كرتم عليه حجة بل ما زدتكم الا
اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف
وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الامتصاص انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان
احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور
فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب أن
المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الاصححة ووجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل
على أن الدعوى واضحة بنفسه غير محتاج الى برهان وإنما أعيد ذكره لعبارة أخرى ليرتفع الالتباس
اللفظي وأما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا احتياج بينهما
دائر كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى
مضاface حقيقة فاذا كان كل واحد منهما محتاجا لآخر في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لا يكون دورا
ثم اذا أخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لآخرى
كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى قطن أن الاحتياج بينهما
دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذا لم يكن التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه
ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل
هي معية عقلية معها وجوب تعللها معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل
واحدة منهما بالآخرى من غير دور وبخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن
تعلقهما بتعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع عقل الصورة

* (تبيينه ليس يمكن
أن يكون شيان كل واحد
منهما يقام به الاخر
فيكون كل واحد متقدما
بالوجود على الآخر
ولا يجوز أن يكون شيان
كل واحد منهما يقام مع
الآخر ضرورة لانه ان لم
يتعلق ذات أحدهما بالآخر
جاز أن يقوم كل واحد
منهما وان لم يكن مع الآخر
وان تعلق ذات كل واحد
منهما بالآخر فذات كل واحد
منهما تأثير في أن يتم
وجود الآخر وذلك مما قد
بان بطلانه) أقول وهذا
هو الذي تكون اقامة فيه
مع الآخر وجعله الفاضل
الشارح على القسم الرابع
من الاقسام الاربع المذكورة
التي أوردناها وهو كون
كل واحد منهما غير محتاج
الى الآخر وبيان هذا
القسم هو أن ذات كل واحد
من الشئين اللذين يوجد
كل واحد منهما مع الآخر
لا يتخلو اما أن يتعلق
بالآخر من حيث هو ذلك
الآخر بوجه من الوجوه
أو لم يتعلق به أصلا فان
لم يتعلق جاز وجود كل
واحد منهما منفردا عن
الآخر وان تعلق فذات
كل واحد منهما تأثير في
أن يتم وجود الآخر وهذا
هو القسم الاول بعينه الذي
بان بطلانه والحاصل أن
هذا القسم يرجع اما الى
عدم التلازم أو الى الدور
المذكور ولاجل هذا المعنى
ذكرنا من قبل أن المعولين
المتتبعين الى علة واحدة
اذا لم يكن بينهما ارتباط
بوجه يقتضي أن يكون
بينهما تلازم عقلي لم يكن
بينهما الامتصاص اتفاقية
فقط واعتراض الفاضل
الشارح بأن المطلوب ههنا
بيان أن الشئين اذا كان
كل واحد منهما غنيا عن
الآخر وجب صحة وجود
كل واحد منهما مع عدم
الآخر وأنتم ماذا كرتم
عليه حجة بل ما زدتكم الا
اعادة الدعوى وهذا
الاحتمال لو لم يكن له
مثال من الموجودات لكان
يحتاج في ابطاله الى
البرهان وكيف وان له
مثالا من الموجودات فان
الاضافات لا توجد
الامتصاص انه ليس
لواحدة منهما حاجة الى
الاخرى لان احدى
الاضافتين لو احتاجت
الى الاخرى لتأخرت عنها
فلا يكونان معا ولزم
من احتياج الاخرى اليها
الدور فان قلتم هذا
التلازم لا يعقل الا في
الاضافات قلنا دعوى
انحصاره في الاضافات
مفتقرة الى بينة والجواب
أن المفهوم من كون
الشئ غنيا عن غيره ليس
الاصححة ووجوده مع
عدم الغير وكون البيان
هو الدعوى بعينه يدل
على أن الدعوى واضحة
بنفسه غير محتاج الى
برهان وإنما أعيد ذكره
لعبارة أخرى ليرتفع
الالتباس اللفظي وأما
المتضايفان فليس كل
واحد منهما غنيا عن الآخر
كما ظنه هذا الفاضل ولا
احتياج بينهما دائر كما
ألزمه بل هما ذاتان
أفاد شئ ثالث كل واحد
منهما صفة بسبب الآخر
وتلك الصفة هي التي
تسمى مضاface حقيقة
فاذا كان كل واحد منهما
محتاجا لآخر في ذاته بل
في صفته تلك الى ذات
الاخرى وهذا لا يكون
دورا ثم اذا أخذ
الموصوف والصفة معا
على ما هو المضاف
المشهور حدثت جملتان
كل واحدة منهما محتاجة
لآخرى كلها بل في
بعضها الى الاخرى لا الى
كلها بل الى بعضها
الغير المحتاج الى
الجملة الاولى قطن أن
الاحتياج بينهما دائر
ولا يكون في الحقيقة
كذلك فاذا لم يكن
التلازم بينهما على
وجه لا احتياج لاحدهما
الى الآخر على ما ظنه
ولا على سبيل الدور
وظهر من ذلك أن
المعية التي تكون بين
المتضايفين ليست من
جنس ما تقدم بطلانه بل
هي معية عقلية معها
وجوب تعللها معا وحال
الهيولى والصورة
تناسب هذا الحال من
وجه وهو تعلق كل
واحدة منهما بالآخرى
من غير دور وبخالفه
من وجه وهو كون
الصورة أقدم ذاتا من
الهيولى وانما لم يكن
تعلقهما بتعلق
المتضايفين لان
المتضايفين لا يمكن
أن يعقلا منفردين
بخلافهما ولذلك
احتيج مع عقل
الصورة

فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهوى والصوره في درجة التعلق والمعيه سواء والصوره في الكائنه الفاسده تقدم فيجب
 ان يطلب كيف هو) * التفسير * لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة بداني هذه الاشارة بالبرهان
 على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعه التي صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد
 شيان يكون كل واحد منهما مقبلا لآخر وكل ما كان مقبلا لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر
 فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون
 كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال وأما قوله ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة الى آخره فاعلم ان
 المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعه التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون
 لاحدهما حاجة الى الآخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان تعلق
 ذات كل واحد منهما بالآخر فلهذا كل واحد منهما تأثير في الآخر فيتم به وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الآخر وقد
 بان بطلان ذلك ولما ائله ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما
 مع عدم الآخر وأتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة بل ما زدتم الا إعادة الدعوى وليست هذه القضية أيضا بينة في العقل غنية عن البينة
 فانه ليس من المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر في ذاته الا ان حقيقة كل واحد منهما يقتضي

٥٩

ان يحصل لها هذا الوصف
 أعني معية الآخر فهذا
 الاحتمال لو لم يكن له مثال
 من الموجودات لكان
 يحتاج في ابطاله الى البرهان
 فكيف وان له مثالا من
 الموجودات فان الاضافات
 مثل الابوة والبنوة وغيرها
 لا يوجدان الا معاً مع انه
 ليس لواحد منهما حاجة
 الى الآخر اما اولاً فلان
 احدي الاضافتين له
 احتاجت الى الآخر لتأخر

البين وجودها الى اثبات الهوى ثم ان التضاييف يعرض لهما بعد تعلقلهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور
 قوله (فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهوى والصوره لا تكونان في درجة التعلق
 والمعيه على السواء) قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير
 عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى
 ثلاثة اقسام هي كون الصورة علة أو آلة أو واسطة أو شريكه للعلّة وقد اُبطل منها ايضاً قسمان وبقي واحد
 وهو كونها شريكه للعلّة قوله (وللصوره في الكائنه الفاسده تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو) انما
 خص الكائنه الفاسده بالمدّكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهوى والباقي في جميع
 الاحوال أبعد وكيفيه التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئاً من آخر في
 العلية والتقدم على الهوى من حيث هي صورة مالا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحثية مستمرة
 الوجود كالهوى (اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهوى توجد
 عن سبب أصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتماع وجود الهوى) لما اُبطل الاقسام المحتملة الا واحداً
 وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرّح به في هذا الفصل وأشار بقوله ذلك الى ما أوجب طلبه في

وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معاً هذا خلف بالاتفاق وأما نياً فلا فترض الكلام في اضافتين متاثلتين مثل الاخوة
 والاخوة والمماسه والمماسه فانهما لما كانتا مثلتين فلو احتاجت احدهما الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولا حاجة لكل واحد منهما
 الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا بانه ليس هناك الاخوة واحدة قائمة بالآخرين أو ينكروا وجود الاضافات فان هذين المذهبين
 باطلان عند الشيخ ونحن الا انما تكلم معهما فلتنقل هذا النوع من التلازم لا يعقل الا في الاضافات فنقول لما رأينا ان لهذا النوع من
 التلازم مثالا من الموجودات فن ادعى انحصاره في الاضافات كان مقتضى تصحيح دعواه الى بينة فأما قوله فبقى انه انما يكون التعلق من
 جانب واحد فاذا الهوى والصوره لا يكونان في درجة التعلق والمعيه سواء والصوره الكائنه الفاسده تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو
 فاعلم انه لما اُبطل في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر فيكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر ثبت له انهما ليسا معاً في
 درجة الوجود وكان قد بين في الاشارة التي قبل هذه الاشارة ان صور الكائنات الفاسدات متقدمة بوجه ما عند ذلك قد بطلت الاقسام
 الثلاثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان تكون الهوى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلاثة أحدها ان تكون
 الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون آلة أو واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ولم يبق الا القسم الثالث الا انه لم يتكلم في تحقيق
 ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيفيه ذلك التعلق * (نفيه انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهوى
 توجد عن سبب أصلي وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتماع وجود الهوى)

فالشخص بها الصورة وتشتخصت هي أيضا بالصورة على وجه محتمل يانه كلام غير هذا المحمل) * التفسير لما بطلت الاتسام اسرها سوى
قسم واحد منها وهو أن تكون الهولي تو جدغن الصورة مع شيء آخر على معنى أن الصورة تكون شريكه شيء آخر ويكون مجموعها
هو العلة لوجود الهولي ويجب أن يكون هذا القسم هو الحق واعلم أنه لا بد في علة الهولي من شيء باق بعينه لأن الهولي موجود معين فلو لم
يكن في علة ما هو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لأمور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم إن ذلك الشيء يجب أن لا يكون جسما
ولا جسما نيا والاعاد الوجود المذكورة فاذ يجب أن يكون ذلك الشيء ليس بجسم ولا جسما نيا وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل
وهو السبب الاصل والمعنى بكونه ٦٠ أصلا أن يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة اذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها

الفصل السابق وبين أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا أصلا وانما سماه
أصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما هو أيضا لانه الذي يفيد أصل وجود الهولي من
حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الاخراج ذلك الموجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما
ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاعاد بعض الحالات
المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجي ذكره وبيان صفاته وأما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي
يقضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهولي لأصل وجودها فهو
بعين السبب الاصل في اقامة الهولي المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى أن ذلك المعين هو الحركة
السرمدية التي تعقب الهولي الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وأقول انها ليست
بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعقدة ليست من العلل
الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لأصل وجود الصورة كما ذكره أيضا في كلامه وجه الاحتياج اليه
وهو السبب الاصل بعينه على ما سأتى بيانه والى آخره اتفاقا من خارج طبيعية أو قسرية يتحدد بها
ما يجب من المقدار والشكل على ما هو فاعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل
على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل أيضا دخلا في المعين من وجه
ويحتمل أيضا أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي ضرورة ويكون تمهيد الكلام هكذا عن سبب
أصل وغن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل
ولعله سماه أصلا لاجل انه علة بالوجهين أحدهما لا توسط الثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في
العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقله اذا اجتماع وجود الهولي يربط به اجتماع السبب الاصل والصورة
من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعها وهو مستمر الوجود على ما هو فاذن الصورة
المتعاقبة شريكه للسبب الاصل في اقامة الهولي بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهر آخر
لذي كان بالفعل بما يحاط بها من الاحوال النوعية **قوله** (وتشخص بها الصورة وتشتخصت هي أيضا
بالصورة على وجه محتمل يانه كلام غير هذا المحمل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهولي
بوجود الصورة أراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى ثم ان فيه شيئا وذلك اننا قد بينا
فيما مضى ان كل نوع محتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك
المادة ان كان لمادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما أعني الهولي والصورة

وأيا قصد عنرفت أن
السبب الذي يبنى المادة
انما يتبعها بتعقيب تلك
الصورة عليها والصورة
المتعاقبة لا يمكن في
وجودها ذلك الجوهر
المفارق لان الجوهر
المفارق دائم الوجود وما
كان كذلك كان معلوله
دائما لكن هذه الصورة
غير دائمة الوجود فالجوهر
المفارق وحده غير كاف في
حدوثها ولا يمكن أن تكون
العلية لوجودها جسما أو
جسما نيا لما سأتى أن
الاتسام والجسمانيات
لا تكون عللا موجودة
فلم يبق الا أن يقال ان علة
هذه الصور المتعاقبة
هي الجوهر المفارق
ولكن قيصانها عنها
يثوقف على حدوث شيء
ليكون ذلك الشيء سببا
لاستعداد فيضان هذا
الحادث عن ذلك المفارق

يفيد ما لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء كالكلام في الاول

تشخص

فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين وإذا
عرفت السبب الاصل والمعين عرفت أن الهولي انما كانت موجودة لاجتماع السبب الاصل مع الصورة التي حصلت اعانة المعين المذكور
وهي اجتماع هذان الامر ان تم وجود الهولي وبما قوله وتشخص بها الصورة وتشتخصت هي أيضا بالصورة فاعلم أنه لما بين كيفية تعلق
وجود الهولي بوجود الصورة أراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيئا وذلك اننا قد بينا
فيما مضى أن كل نوع محتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة أخرى لزم

السلسل فزعم الشيخ ههنا أن كل واحد منهما أعني الهولي والصورة يشخص بالأخر وهذا لا يقتضي الدور لا تأخر على ذات كل واحد
منهما علة لتشخص الآخر بل لو جعلنا تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر لم يخل بذلك إذ دفع الدور ولفا أن
يقول ان تعليل تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير

٦١

تشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لا تأخر على ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر ولفا أن
يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات
الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق
غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقدمة فان انضمام
الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا أقول تشخص الهولي
بذات الصورة معقول فان الهولي إنما يصير هذه الهولي بعينها لاجل صيرورة بعينها لا من حيث انها هذه
الصورة بل من حيث انها صورة ما كما هو شأن تشخص الصورة بذات الهولي فليس بمعقول لوجهين الاول
ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهولي من حيث انها الهولي ما فان هذه الصورة لا تعقل
مفارقة له هذه الهولي ومتعلقة بها من حيث هي هولي ما بخلاف الهولي فانها تعقل أن تكون هذه الهولي
وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهولي يكون من حيث هي هذه الهولي لا من حيث هي
مطلقة والثاني ان ذات الهولي هي حقيقة الغالبة والاسمة جداد فكيف تصير علة وفاعلا لتشخص بل قد
قيل ان كل نوع محتمل أن يكون له اشتخاص فذلك النوع انما يشخص بالمادة أي يشخص بها من حيث
هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كسيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الاخر
المكتشف لها كالوضع والابن ومتى وأما ههنا المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهولي
المحيية من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهولي بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها
وسقط الدور وهذه المسئلة من فواضع هذا العلم وأقول القاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس
بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الاطلاق
كما مرده كونه الاول موجود في الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج
فاذن اينس صحيح أن يقال انه غير موجود أصلا وأما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح أيضا
لانهما أحمران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالامور العقلية
من حيث هي عقلية (وهو وتنبه اولئك تقول لما كان كل واحد منهما يرفع الآخر برفعه فكل واحد
منهما كالاخر في التبعيد والتأخر والذي يخلص من هذا أصل تحققة وهو ان العلة بركة بدلة بالمفتاح
واذا رفعت رفع المعول بركة المفتاح وأما المعول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي
يرفع حركة بدلة وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة بدلة كانت رفعت وهما أعني
الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما المساتت ان التلازم
بين الصورة والهولي هو بسبب احتياج الهولي الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو
انهما تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو

غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه
المقدمة فان انضمام
الوجود الى الماهية
لا يتوقف على صيرورة
كل واحد منهما موجودا
فكذا ههنا * (اشارة لما
كان كل واحد منهما
يرفع الآخر برفعه
وكل واحد منهما كالاخر
في التبعيد والتأخر والذي
يخلص من هذا أصل
تحققة وهو ان العلة
بركة بدلة بالمفتاح
اذا رفعت رفع المعول
بركة المفتاح وأما
المعول فليس اذا رفع
رفعت العلة فليس رفع
حركة المفتاح هو الذي
يرفع حركة بدلة وان كان
معه بل يكون انما يمكن
رفعها لان العلة وهي
حركة بدلة كانت رفعت
وهما أعني الرفعين معا
بالزمان فرفع العلة
متقدم على رفع المعول
بالذات كما في ايجابهما

وجودهما) * التفسير * انما ثبت للصورة عليه توجهه بالهولي وأورد عليه شك وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهولي والصورة
بل يمكن ابراده على كل له ومعلوم وذلك بان يقال الهولي والصورة اذا كان كل واحد منهما يرفع الآخر بارتفاع
أول من الآخر والجواب اننا لانسلم ان كل واحد يرفع بارتفاع الآخر فان العلة لا ترتفع بارتفاع المعول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع
المعول وبالجملة فالعلة والمعول يوجدان معا وبهم زمان مغاير الزمان ويمكن المعول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمه
من غير عكس فاندفع الشك

* (تذنب يجب أن تلتطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارق صورته في تمام الصورة هذه الحال) * التفسير * قد عرفت أن الأجسام التي لا تفارقها صورها هي الأجسام الفلكية فنقول إن هيولى الفلك وصورةه يستحيل أن يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر أو يكون كل منهما محتاجا إلى الآخر لما هو ويستحيل أن تكون الهيولى علة لوجود صورها لأن الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لكان الشئ الواحد ٦٢ قابلا وفاعلا وأنه محال عندهم في أن تكون الصورة علة للهيولى ثم إنها إما أن

تكون علة مطلقة أو واسطة مطلقة ويطلبها بالوجه الذي هو فلم يبق الآن تكون الصورة هناك أيضا شريكه بسبب أصلي ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم أنه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الأجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الأجسام التي لا يفارقها صورها إلا في شئ واحد هو أنها حيث يبين أن الهيولى في الجسم الذي يفارقها صورتها ليست علة لها إنما يبين ذلك بأن قلنا أن تلك الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم تلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن أن يتمسك به في بيان أن هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل أثبتنا ذلك هناك بأن قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة منع أنها قابلة لها لزم كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وأنه محال وهذا الطريق

وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب أن التلازم في الرفع إنما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة مما يوجد معهما معا أقدم من إيجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول (تذنب يجب أن تلتطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارق صورته في تمام الصورة هذه الحال) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العناصر يات أن تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالآخرى هناك أيضا إما أن يكون من الجانبين على السواء وهو باطل أما للدور أو لعدم التلازم وإما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى لأن القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي إما أن تكون علة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علة والاولان باطلان لما مر في آذن شريكه بسبب أصلي يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصر يات إلا بشئ واحد وهو أننا قد بينا في العناصر يات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها بل قلنا أن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل يبينها هنا بأن القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاملاهما إلا أن الشيخ لما لم يذكر في العناصر يات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها آخر بالتلطف ههنا في معرفة أن الحال فيهما واحد أو قول و يتفاوت الحال فيهما أيضا بشئ آخر وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدءها وفي العناصر يات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجة إلا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت (تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقيدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة والسطح هو مقيدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقيدار ذو وضع له طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما أشبه أحد ههنا بالآخر كما هو والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلهذا اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث المباينة بالعرض وبقيت المباحث الباقية فإرادهذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم أن الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لأنه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي إنما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد أفاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه إثبات البسيط أولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لأن انتهاء الشئ إنما يكون عند انقطاع امتداده ألا تخفى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقا الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بعام من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط وهو المنسجم

يمكن أن يتمسك به في أن هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بالبسيط بل ذكر طريقا يختص بها ولا يمكن إيرادها في الصورة الفلكية لآحرم زعم أنه لا بد من التلطف في معرفة أن الحال فيما لا يفارق صورته مثل الحال فيما يفارق صورته * المسئلة التاسعة * في أحكام المقادير وفيها فصل واحد (الجسم ينتهي ببسيطه وهي قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه)

بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي
بما لا امتداد له أصلا ويكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذات أوضاع قنهابانها كذلك والشيء ذو الوضع
الذي لا امتداد له أصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقصدار العدم الامتداد فيها قال
الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط كم والنهائية من
المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به ينتهي
الجسم وأقول التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور أولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل
ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نقاده واتقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها إضافة عارضة الى
الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول وأما الثالث فاذا
اعتبر عروضة للاول كان المجموع سطحاً مضافاً الى ذى السطح واذا اعتبر عروضة للثاني كان نهاية
مضافة الى ذى النهاية **قوله** (والجسم يلزمه السطح لان حيث يقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
النهاية بعد كونه جسماً فلا كونه ذات سطح ولا كونه متناهياً امر يدخل في تصور جسمه ولذلك قد يمكن
قوماً ان يتصوروا وجسمه غير متناه الى أن يبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده أن
السطح والنهاية ليسا جزأين لماهية الجسم لا مكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم
غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور أجزائه ثم اعترض عليه بأن تصور الجسم ونحتاج في معرفته تأليفه
عن المولى والصورة الى الخجة ولم يكن ذلك الا لكون تصورهما قبل معرفتهما ناقصاً مكتملاً بالرسوم وبعد
معرفةهما تاماً مكتملاً بمحدود مشتملة عليهما اولكون تصور الشيء غير مقتض لتصور أجزائه وكيف ما دارت
القضية فلم لا يجوز مشمله في السطح والنهاية أقول والجواب عنه أن أجزاء الشيء في العقل أعني الجنس
والفصل غير أجزائه في الوجود أعني الصورة والمادة والجسم يتصور بأجزائه العقلية ويطلب بالحجة
أجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على
صورته والقبول المأخوذة فيه يدل على مادته والسطح والنهاية لا يعقل كونهما جزأين عقليين اذ هما ليسا
بمحمولين على الجسم فبين الشيخ أولاً انهما ليسا جزأين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب
النهاية المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل أن يتصور كون ذى السطح وذى النهاية جزأين
عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما أيضاً ليسا كذلك لان انفكاك تصورهما عن تصورهما واعلم أن الشيء كما
يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بملته كالمادة بالصورة وخصه النوع من الجنس بالفصل
والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني أما الاولان فلما امر وأما الاخير فلما سياتى وهو أن السطح
لا يعقل الجسم وقال أيضاً معترضاً على قوله من حيث يلزمه النهاية انه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة
النهاية وهو يقتضي أن يكون عروضة النهاية للجسم قبل عروضة السطح له وهذا باطل لا نأيننا أن
النهاية إضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروضة النهاية للجسم قبل
عروض السطح له ثم قال ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سبباً لثبوت السطح
للجسم كالوسط في برهان المسمى اذا كان معلوماً لا كبروعدة لثبوته للأصغر وأقول أما قوله النهاية إضافة
عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو منقضى للحكمة عن قرينها من المضاف
المشهورى فقله نسي ذلك ثم انه ان أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة
منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف سماع له أن يجعل إضافة العارض الى معروضه سبباً لعروض
ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروضة فاطر الى هذا الرجل الفاضل كيف

والجسم يلزمه السطح
لان حيث يقوم جسميته
بل من حيث يلزمه
النهاية بعد كونه جسماً
فلا كونه ذات سطح ولا
كونه متناهياً امر يدخل في
تصوره جسماً ولذلك قد
يمكن قوماً أن يتصوروا
جسمه غير متناه الى أن
يبين لهم امتناع
ما يتصورونه

والخط كمحيط الدائرة
وقد يوجد ولا نقطة فاما
المركز فعندما يتقاطع اقطار
وعند حركة ما أو بالفرض
وقبل ذلك فوجود نقطة
في الوسط كوجود نقطة
في الثلثين وسائر ما يتناهي
فانه لا وسط ولا سائر مقاصل
الاجزاء في المقادير الابد
وقوع ما ليس بواجب فيها
من حركة أو تجزئة وإذا
سمعت في تحديد دائرتي
داخلها نقطة فمناه يتأني
أن يفرض فيها نقطة كما
يقولون ان الجسم هو
المنقسم في جميع الاقطار
ومعناه يتأني قسمته فيها
وأنت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود
والسطح قبل الخط والخط
قبل النقطة وقدح في هذا
أهل التحصيل وأما الذي
يقال بالعكس من هذا ان
النقطة تتحرك كما تفعل الخط
ثم الخط السطح ثم السطح
الجسم فهو للتفهيم والتصوير
والتحصيل ألا ترى أن
النقطة اذا فرضت متحركة
فقد فرض لها ما يتحرك
فيه وهو مقدار ما خط أو
سطح فكيف يكون ذلك
بعد حركتها) *الفسير*
لما فرغ من الكلام في
ذاتيات الجسم اتفصل الى
الكلام في عوارضه ثم انه

يخبط في كلامه ولا يبالى أين يذهب وبما حققناه من قبل وهو ان الاتقطاع يعرض لامتداد الجسم أولا ثم
السطح يلزم ذلك الاتقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يرزبل هذه الشبهة **قوله** (وأما
السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط وأما المحور والقطبان والمنطقة فما يعترض
عند الحركة والخط المحيط للدائرة فوجوده لا نقطة) يريد بسان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا
بواسطة التناهي فانه ما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب أن يعرف أولا الالفاظ التي استعمالها في هذا
الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
السطح متساوية والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها
الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة
واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما
هو المحور ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من
القطبين وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة
قوله (وأما المركز فعندما يتقاطع اقطار او عند حركة ما أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط
كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مقاصل الاجزاء في المقادير الابد وقوع
ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأني أن
يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأني قسمته فيها) أقول يريدان
الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا أحد ثلاثة أشياء أحدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض
فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تنبضي سكون نقطة فاصلة بين
الحركة في الجهات المختلفة هي المركز وأما الفرض تظاهر وأما قبل عروض هذه الامور فوجوده كثر في
وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها أي كما أن موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه
لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما
يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض أو الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح
لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز
غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان فوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز
الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية
موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل أو القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب
الانقسام فاذن الحركة أيضا لا توجب الانقسام والجواب أن هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه
مع ثبوت معناه بل يرتفع بأن لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا تحكم
لا يخص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ومنتصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن
سائر اجزاء الخط الا انها ممتاز بالفرض ولا ترتفع بان تقول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف
فرض فضلا عن التلقظ به **قوله** (وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط
والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من هذا أن النقطة
تتحرك كما تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل ألا ترى أن النقطة اذا
فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أو سطح فكيف يشكون ذلك بعد حركتها)

المقدار قد مر أولاً ان الجسمية ينتهي بسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي بسيط لان المضاف المشهور في
 الا ترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذى النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطأ بل البسيط
 هو الذي به يتناهي الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذي به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على أن الشيء الذي به يتناهي الجسم
 هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلاثة والشيء الذي يكون نهاية لقابل الابعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك ففرضناه
 أن يكون قابلاً لفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجلة عرفت تفسير قوله البسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة
 وهو قطعه وأما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذات سطح ولا كونه
 متناهيماً أمر يدخل في تصوره جسمها ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناهياً الى أن يبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم أن المراد من ذلك
 ان السطح والتناهي ليسا جزأين من ماهية الجسم لا يمكننا أن نتصور جسماً غير متناهٍ والشيء لا يعقل الا بعد تعقل أجزائه فلو كان التناهي
 والتشكل داخليين في الجسم لاستحال أن يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه مسطحاً متناهيماً فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخليين في ماهية
 الجسم ولقائل السنان عرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفاً من الهيولى والصورة بالحجة ولم يقدح ذلك في كون الهيولى جزءاً من ماهية
 الجسم ولم يكن ذلك الا لا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقي بل بالرسم أولاً انه لا يلزم من العلم بماهية الشيء
 العلم بجملة ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله ان الجسم يلزم السطح
 لا من حيث يقوم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فاعلم أن ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة
 كونه متناهيماً لكن كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء آخر فان ثبوت الواسطة للمعروض له أقدم من ثبوت ذى الواسطة له فيلزم من هذا
 أن يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لا نأينا أن النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن
 المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدماً على عروض السطح له ويمكن أن يجاب عنه بأن من الجائز أن يكون شيء متأخراً عن
 شيء آخر في وجوده الا أن ثبوت ذلك المتأخر شيء ثالث يكون متقدماً على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في المنطق أن برهان
 الهمي قد يكون الاوسط فيه معلول الا كبر في ذاته ولكنه يكون علة لثبوت

٦٥

الاكبر الا صغر فكذا ههنا ثم الذي

أفاده هنا أن هذه الامور كيف ترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لفهم المبتدئين شيء غير حقيقي بل

يدل على عروض السطح
 للجسم بواسطة التناهي

م - ٩ - الاشارات هو اننا نحتاج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فاما ما لم يتصور كونه متناهيماً بحكم
 بان له سطحاً ولو لا أن ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له والاما كان كذلك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر في برهان
 الهمي لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط فاعلم انه لما
 فرغ من بيان أن السطح غير لازم للجسم في الذهن بين أن الخط غير لازم له لافي الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع
 ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهي المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع وكذا الكرة المتحركة
 فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما سائران عند حركتهما فانك النقطتان عبرتا عن سائر النقط الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة
 بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما نقطتان وحصل أيضاً محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا أن السطح قد يوجد مع عدم الخط وأما
 قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر وأما قوله فاما المركز فمعناه تقاطع اقطار وعند حركة ما بالعرض فاعلم أن
 معناه أن الدائرة لا يكون مركزها موجوداً بالفعل الا لاحد وجهه ثلاثة أحدها عند ما يتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها تكون موجودة
 بالفعل وتكون هي مركزها وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة
 بالفعل وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم يوجد شيء من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما أن وجود نقطة في الثلثين
 والثلث والرابع وسائر الاجزاء التي لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا ثلث ولا سائر الاجزاء التي
 ممكن فرضها في المقادير الا بعد وقوع عملاً لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة أو تجر به أو وهم واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها
 نقطة بالفعل فمعناه يتأني أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يتأني القسمة فيها ولقائل أن يقول
 الدائرة قيل تقاطع الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس فيها شيء من النقطة بالفعل ولكن لاشك ان امكان حصول النقطة فيها حاصل
 فيه بالفعل ثم ان النقطة المركزية لا يمكن حصولها الا فيه فحصل هذا - الامكان فيه بعينه دون غيره أبداً فيوجب امتيازها بالفعل عن سائر
 الموضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدائرة يكون موجوداً أبداً فيها

بالفعل وهذا يقتضي أن تكون النقطة التي يقطع القطر بالثلث والثلثين والرابع والارباع والخمس تكون موجودة بالفعل فيلزم أن تكون النقطة الغير المتناهية موجودة في القطر بالفعل وأما أن يلزم ذلك وهو المحال أو تقول اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام بالفعل وهو أيضا مشكل وإذا التزمنا ذلك ليلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والنقطتين بالفعل وتراجع الى ترتيب الكتاب فنقول قد ظهر مما مر أن الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهي الجسم ولا بد من وجود الجسم أولا حتى يوجد ما به يصير متناهيًا بهذا الطر يق يجب أن يكون السطح مقدما على الخط وأن يكون الخط مقدما على النقطة وأما الذي يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة تفعل بغير كنه الخط والخط يفعل بغير كنه الى غير ما خذ امتداد السطح والسطح يفعل بغير كنه الى غير ما خذ امتداد الجسم فهو كلام يذ كر للتخيل والتعليم لا لتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط أو سطح فيكون الخط والسطح موجودا من قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما حصلتا عن حركة النقطة **المسئلة العاشرة** في امتناع تداخل المقادير وفيها فصل واحد * (تنبيه ما أسهل ما يتأتى لك تأمل أن الابعاد الجسمانية متمايزة ٦٦ عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنع وان ذلك لا يعاد

ولا الهولي ولا لساثر الصور والاعراض) * التفسير * لما تكلم في المقادير أراد أن يتكلم في أحكامها ومن جملة تلك الأحكام حكم واحد وهي بأسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه ان ترى أن الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنع مثل أن الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا يقف فيها بل يتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيئا دخل في شيء حصل في حيز فقد يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب أن حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب أن يكون المسانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار وأما الهولي فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعامتا أن المانع من التداخل هو البعد لا الهولي ولا لساثر الصور والاعراض **المسئلة الحادية عشر** في استحالة الخلاء وفيها فصلان * (اشارة انك تجد الاجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وقد تجدها في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وقد تجدها في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة) كما أن لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها الاختلاف فاذا كان بينهما خلاء عن اجسام وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال

ولا الهولي ولا لساثر الصور والاعراض) * التفسير * لما تكلم في المقادير أراد أن يتكلم في أحكامها ومن جملة تلك الأحكام حكم واحد وهي بأسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه ان ترى أن الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنع مثل أن الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا يقف فيها بل يتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيئا دخل في شيء حصل في حيز فقد يكذب

الخلاء

اما لانه يستحيل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب

أن حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب أن يكون المسانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار وأما الهولي فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعامتا أن المانع من التداخل هو البعد لا الهولي ولا لساثر الصور والاعراض **المسئلة الحادية عشر** في استحالة الخلاء وفيها فصلان * (اشارة انك تجد الاجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وقد تجدها في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة) كما أن لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها الاختلاف فاذا كان بينهما خلاء عن اجسام وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال

القول بأن الخلاء عدم صرف و بيان انه مقدار وجودي ونعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان أو يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما
 فيستدعي أن الجسمين اللذين فرضا كذلك لا بد وأن يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة
 والتجزئة والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلاء كم أما الصغرى فلاننا علم بالضرورة أن الخلاء الذي يتسع لذراع نصف الخلاء الذي يتسع
 لذراعين وضعف الخلاء الذي لا يتسع الا لنصف ذراع وليس ذلك أمرا فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار
 أو لم يوجد وأما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لا يمكن أن يكون عديما صرفا بل لا بد وأن يكون أمرا موجودا وهو من
 الموجودات القابلة للتجزئة والمساواة ولا معنى لكم الا ذلك وظاهر أنه كم متصل لانه يمكن أن يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزأين فثبت
 الخلاء لو كان لما كان عديما صرفا بل بعدا مقداريا * (تنبيه واذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة وتبين أن الابعاد الجسمية لا تتداخل
 لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في

بعد مقطور فلا خلاء)
 * التفسير * قد ثبت أن
 الخلاء لو كان لكان بعدا
 ثابتا لكنه يستحيل أن
 يكون بعدا ثابتا فاذا القول
 بالخلاء باطل وانما قلنا انه
 يستحيل أن يكون بعدا
 ثابتا لوجهين الاول وهو
 أن ذلك البعد ان كان في
 مادة كان ذلك جسما فيكون
 الخلاء جسما وملاء هذا
 خلف وان لم يكن في مادة
 كانت طبيعة البعد قائمة
 بذاتها غنية عن المحل وقد
 بينا في مسألة الهولوى أن
 ذلك محال الثاني وهو ان
 بينا أنه يمتنع دخول بعد في
 بعد فلو كان الخلاء بعدا
 لاستحال حصول
 الاجسام فيه وقد فرضنا
 الجسم مكانا للاجسام هذا

الخلاء والقائلون به فرقان فزعم انه لا شيء محض وفرقه تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه
 أن يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها قال الفاضل الشارح بعني بالخلاء أن يوجد جسمان
 لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما وأقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام
 وهو الذي يسمى بعدا مقطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة
 الاولى بان فرض فيه أجساما مختلفة الابعاد لتقدر الخلاء الواقع بينهما فان اللاشيء المحض لا يمكن أن
 يتقدر لشيء أصلا ثم بين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير
 وانه يتجزئ على الحدود المشتركة وأضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل أعني
 البعد المقداري واما ذو كم متصل أعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس
 لاشيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية * (تنبيه واذ قد تبين أن البعد
 المتصل لا يقوم بلامادة وتبين أن الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد
 صرف فاذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) يريد ابطال
 المذهب الثاني وانما أبطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل
 المتقدم احدهما بان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وهو مما تبين في باب اثبات الهولوى والثانية أن الابعاد
 الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا أضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء
 بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك
 بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا أضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
 يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مقطورا
 من شأنه أن يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها
 ما بينها أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للاجسام بعد مقطور ثم أتبع من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل
 بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبين قبله * (اشارة ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى

خلف ولترجع الى تفسيراتي أما قوله قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة فاعلم أن هذا بين في مسألة اثبات الهولوى للاجسام
 التي لا تقبل الاتصال وأما قوله وتبين أن الابعاد الجسمية لا تتداخل فتقرر ذلك قد مر وأما قوله فلا وجود للخلاء هو بعد صرف
 فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لا يقوم بلامادة ينتج فالخلاء
 لا يقوم بخبر مادة فاذا الخلاء الذي يزعم الجسم أنه بعد صرف غير موجود بل هو جسم وأما قوله واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى
 عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد
 فانه لا بد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لا بد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مقطور
 أي بعد ثابت له أقطار عند سلوك الجسم اليه * (المسئلة الثانية عشر) في الجهة وفيها أربعة فصول (ولقد يناسب ما نحن مشغولون به
 الكلام في المعنى

الذي يسمى جهة في مثل قولنا يحرك كذا في جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لا شيء فتعين أن للجهة وجودا * التفسير * هذه المناسبة من وجهين أحدهما أنه لما تكلم في ابطال الخلاء يعتقد في الظاهر أنه هو المكان والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم تحققت المناسبة وثانيها أن الجهة مقطع الإشارة ومنتهى أمر عارض للأطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام في الجهة وأما الدليل على وجودها فلأن الجهة لا تناو لها الإشارة ويتوجه إليها المتحرك ولا شيء من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة معدومة فالجهة موجودة * (إشارة أعلم أنه لما كانت الجهة

٦٨

الذي يسمى جهة في مثل قولنا يحرك كذا في جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لا شيء فتعين أن للجهة وجودا * التفسير * هذه المناسبة من وجهين أحدهما أنه لما تكلم في ابطال الخلاء يعتقد في الظاهر أنه هو المكان والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم تحققت المناسبة وثانيها أن الجهة مقطع الإشارة ومنتهى أمر عارض للأطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام في الجهة وأما الدليل على وجودها فلأن الجهة لا تناو لها الإشارة ويتوجه إليها المتحرك ولا شيء من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة معدومة فالجهة موجودة * (إشارة أعلم أنه لما كانت الجهة

الجهات لوضعها يتناولها (الإشارة) * التفسير * وكان كونهما متعلقا بالإشارة ومقصدا للمتحرك دل على كونها موجودة فسد دل أيضا أنها ليست من الموجودات المجردة فان الإشارة الحسية لا تناول إلا المحسوسات * (إشارة لما كانت الجهة ذات وضع فن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكاتبنا ليستا إليها ثم هي إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يقف لم يخل إما أن يقال إنه يتحرك بعد إلى الجهة أو يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فواصل إليه هو الجهة لاجزاء الجهة فتبين أن الجهة حادثة في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن أن نعرض على أن تعلم كيف يتحدد ذلك امتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك وتعرف أحوال الحركات الطبيعية) يريد بيان ماهية الجهة وانما آخره إلى هذا الموضع لأن من الواجب تقديم بيان الماهية على بيان المنائية فبين أولا أنها موجودة ثم بين أن وجودها على أي أنحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناسل الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل أن يقول إنه قسم الحركة إلى أخذة نحو شيء ذي وضع إلى حركة اليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة

الحركة

كان يتحرك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة

وصل إليه هو الجهة لاجزاء الجهة فتبين أن الجهة حادثة في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن أن نعرض على أن تعلم كيف يتحدد ذلك امتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك وتعرف أحوال الحركات الطبيعية) * التفسير * ولما ثبت أن الجهة متعلقة بالإشارة ومطلوبة بالحركة وجب أن يكون وجودها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة لا لما كاتبنا إليها وإذا ثبت ذلك فنقول إنها إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو لا تكون والأول باطل لأن المتحرك إذا وصل إلى نصفها ولم يقف بل يتحرك فان قلنا أنه يتحرك إلى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا أنه يتحرك عن الجهة فذلك البلد هو الجهة وما وراءه خارج عن

الجهة ثبت أن الجهة حد لا امتداد غير منقسم إلا أنه بالنسبة إلى الامتداد حد و طرف وبالنسبة إلى الحركة جهة * (وهو وتنبية لعلامة تموله ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد بعد البياض فإن اختلج هذا في وهم فاعلم أن الأمرين بينهما فرق وإيضافاً ما شككت به غير صائري العرض أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة وأما الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على أن الفرق هو الحق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) * التفسير * أناد للنا على ٦٩ اثبات الجهة بأن قلنا الجهة شئ متحرك إلى الجهة

وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والشئ الذي أورده ههنا إنما يمكن إبراده على كبرى هذا القياس فإن المتحرك من السواد إلى البياض مع أن البياض غير موجود فعلمنا أن ما يتحرك إليه الشئ لا يجب أن يكون موجوداً وجوابه أن الفرق ظاهر ويتقدم عدم الفرق فهو غير فادح في المطلوب بنا أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها بالتحرك إلى البياض ويظهر الفرق وأما أن يتقدم عدم الفرق فهو غير فادح في المطلوب لأن الحركة إلى الجهة لو كانت سبب الحصول للجهة لوجب أن يكون ذلك الشئ حين حصوله مشارة إليه غير منقسم

الحركة وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لأن هنالك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وإيراد قسمة لا يصح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب إن الجواب أن الحركة في الشئ المنقسم لا محالة إما تكون عن جهة وإما إلى جهة ويعود القسمان الأولان والآخر أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة * (وهو وتنبية لعلامة تموله ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد بعد البياض بعد فادح في وهم فاعلم أن الأمرين بينهما فرق وإيضافاً ما شككت به غير صائري العرض أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة وأما الآخر فلأن الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على أن الفرق هو الحق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) الوهم هو شئ في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بوجوده وتقرير الشئ أن حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلاً كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بوجوده فاذن تنقضي كية الكبرى وأجاب عنه بشيئين أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان وهو أن يقال المتحرك في الإين لا يقصد ما ليس بوجوده فإن معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشئ لأن الشئ غير فادح في المطلوب وذلك لأن الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوب بنا فاما ما سألنا الان ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جعل غير برهاني ولذلك قال على أن الحق هو الفرق * (الخط الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية) الأجسام تنقسم باعتبار الجهات إلى ما يتقدم عليها ويحدها وهو أجسامها الأولى وإلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية * (إشارة على أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والשמال فيما يليننا ومثل ما يشبه ذلك فليعد عما يكون بالفرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم أعنى أبعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اتزان منها طرفا الامتداد الطولي ويسمى بالانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منها ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت منها ما يلي باطنه واتزان منها

وذلك هو المطلوب وعلى أن الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام في هذا الخط وبالله التوفيق * (الخط الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية) * التفسير * أما الجهة فقد عرفها وأما أجسامها الأولى فهي الأجسام التي هي علة لتعدد الجهات وأما أجسامها الثانية فهي التي يحصل في الجهات بعد تحدد ما يغیرها مثل العناصر وبعض الأقاليم واعلم أن الكلام في هذا الخط على قسمين أحدهما الكلام على الأقاليم والثاني الكلام على العناصر * القسم الأول * في الكلام على الأقاليم وجهه سبغ مسائل * المسألة الأولى * في أن الجهات لا تتعدد إلا بحسب كبرى * (تنبيه على أن الناس يشيرون إلى جهة لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يليننا ومثل ما يشبه ذلك فليعد عما يكون بالفرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك)

طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قائمه باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبه بحسب
الاجلب والشمال ما يقابلهما واتسان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار نحن قائمه بالقدم والخلف والقدم
ما يلي وجهه والخلف ما يقابلهما ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا
باعتبار ما هو غير واجب هو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي
اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال
الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لاجهة لها بالفعل ولها جهات
لا تنهاى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجازيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها
النقطية والخطية والسطحية ان سميننا كل حذبة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطة مثلا
المثلث جهاته ثلاث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقر فيهما من فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد
واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ونرجع المقصود فنقول الجهات
الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان
لم توجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قد ادمه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى
المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قد ادمه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجليه تحت بل صار رأسه
من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت يحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب
القوى ضعيفا والضعيف قوي يا يعنى اليمين شمالا والشمال يميننا وهكذا في القدم والخلف والاول فرض واقع
وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتيار بالرأس والقدم فان قيام
شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس أحد هما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل
الاعتيار بما يقرب من السماء وما يقابلها اقول ليس المراد من اعتيار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص
وقدمه فاما بينا ان ذلك يتبدل بالانكسار بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف
الا من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى
الجانب الشرقي منه يميننا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته
يميننا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما
يشبهان باليمين والشمال لتبدل لهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فاما يميننا ففسر قوله وما
يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربع الباقية للفلك
على وجه التشبيه المذكور فوسط ستاته يشبه قد ادمه ما يقابلها خلفه واجد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك
ثم لا يتصور وفيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالاطبع وما بالفرض قال فلتعد عما يكون بالفرض
اى فلتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضب * (اشارة ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلأ او
ملاء متشابه فانه ليس حدم من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب اذن ان يقع شيء
خارج عنه ولا محجة انه يكون جسما او جسما نيا والحدود الواحد من حيث هو كذلك فاما يفترض منه حد
واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق
وسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين
والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محيطا به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان
احدهما محيطا والاخر محيطا به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي

ثم من المحال ان يتعين وضع
الجهة في خلأ او ملاء
متشابه فانه ليس حدم من
المتشابه اولى بان يجعل
جهة مخالفة لجهة أخرى
من غيره فيجب اذن ان
يقع شيء خارج منه ولا
محالة انه يكون جسما
وجسما نيا والحدود الواحد
من حيث هو كذلك فاما
يفترض منه حد واحد ان
افترض وهو ما يليه وفي
كل امتداد يحصل جهتان
وهما طرفان وعلى ان
الجهات التي في الطبع فوق
واسفل وهما اثنتان فالتحدد
اذا اما ان يقع بجسم واحد
لا من حيث كونه واحدا
واما ان يقع بجسمين
والتحدد بجسمين اما ان
يكون احدهما محيطا
والاخر محيطا به او يكون
وضع الجسمين المتباينين
واذا كان احدهما محيطا
والاخر محيطا به في ذلك
التأثير بالعرض وذلك لان
المحيط وحده يحدد طرفي

يحدده تحدد طرفي

امتدادا بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاه أو ملاوا إذا كان على الوجه الآخر
تحدد جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن تتحد به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدودا محييا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني
أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لما منع يجب أن يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه
واعتبار وضعه فن البين أن تقرير الجهة وتحديد ها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لأنه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال
فما وجبه لتحديد من متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يتحد به القرب ولم يتحد به ما يقابله) * التفسير * المشهور أن الجهات ست وسبب ذلك
أمران أحدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوية منه في ابتداء الحركة يسمى عينا وما يقابلها يسمى شيئا والقدم هي الجهة التي يتحرك
اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف ما يقابله وأما الفرق للانسان فالجهة التي تلي رأسه والسفل منه الجهة التي تلي قدمه وأما في
الحيوانات ذوات الأربع فالفرق منها ما يلي ظهرها والسفل منها ما يلي بطنها الثاني أن الجسم هو الذي يمكن أن يوجد فيه ابعاد ثلاثة
متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون للجسم أطراف ٧١ ستة وهي الجهات وهذه المقدمة

ليست حقة لأن السكرة
التي لا قطع فيها ولا حركة
لا جهة فيها بالفعل ولا
جهات غير متناهية
بالقوة إذ يمكن فرض
حدود غير متناهية فيها
وأما المضلعات فان عدد
ما لها من الجهات مثل
عدد ما لها من الحدود
والنقطية والخطية
والسطحية ان سمينا
كل حد بالجهة أو مثل
عدد ما لها من الحدود
الخطية والسطحية ان
لم يسم الحدود النقطية
جهات مثلثا لث
جهاثة ثلاث والمربع
جهاثة سبع إذ ليس
بعض الاطراف بأن

الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاه
أو ملاوا إذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحد به لأن البعد عنه
ليس يجب أن يكون محدودا محييا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى
ممكنة إلا لما منع يجب أن يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار
وضعه فن البين أن تقرير الجهة وتحديد ها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لأنه على طبيعته كيف اتفق بل من
حيث هو بحال فما وجبه لتحديد من متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يتحد به القرب ولم يتحد به ما يقابله)
تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن تقول قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعنيتان بالطبع
يكون تعين وضعهما ما في شيء متشابه خلاه كان أو ملا أو في شيء مختلف والاول محال لعدم أولوية بعض
الحدود المفروضة فيه بأن يكون جهة من سائر ها ولكون الحدود في ما بالقرض وغير متناهية وكون الجهتين
بالطبع اثنتين فبذلك الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما يشابه وذلك الشيء
لا محالة يكون جسما أو جسما نيا لوجوب كونه ذا وضع فهو ما بجسم واحد يتحدد بالجهتين معا أو جسمان يتحدد
كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محظا اما من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه
اقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محظا لان كل امتداد فله جهتان هما
طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما أيضا طرفا امتدادا فالحدد يجب أن يتحدد
بجهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يتحدد ما يقابله لأن البعد
عنه ليس بمحدد واذ بطل هذا القسم بقى أن يكون المحدد ما بجسما واحدا لا من حيث هو واحد وما بجسمين
ثم نقول وهذا الثاني أيضا باطل لأن التحديد بجسمين لا يجوز اما أن يكون على سبيل اجاطة أحدهما بالآخر
أو على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لأن المحيط وحده كافي في تحديد

يجعل جهة وجانباً أولى من الباقي وانما عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لا جهة غيرها في المشهور منها ما لا يتبدل أما التي تبدل
فان كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الاثن ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الاثن يمين يسارا وبالعكس
وأما القدم فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانتقل القدم
خلفا والخلف قدما بحسب ذلك القرض وأما الفرق والسفل فقد يكون المراد منهما أمر يتبدل بالقرض وقد يكون المراد منهما أمر
لا يتبدل بالقرض أما الاول فاذا عطينا بالفرق ما يلي رأس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون أمر متبدل بالقرض ألا ترى أنه لو قام
شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما من نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس أحدهما هو الذي يلي قدم
الثاني فيكون فوق كل واحد منهما اسفلا لا سحر وأما الثاني فاذا عطينا بالفرق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يقابله سواء كان
ذلك المقابل موجودا بالفعل أو بالقوة فالفرق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن أن يتبدل بالقرض فقد عرفت الجهات التي لا تتبدل بالقرض
والجهات التي تتبدل بالقرض وهي مثل اليمين والشمال فيما يلينا وأما قوله فيما يشبه ذلك فالمراد منه أن الحكيم يجعلون الجانب الشرقي من

القلوب يميناً له والجانب الغربي شمالاً له تشبهاً بالإنسان فإن اليمين في الإنسان لما كان هو الجانب الذي يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب الأخرى من القلب كذلك سموه يميناً ومقابله شمالاً وأما قوله ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلأ أو ملاء متشابهة إلى آخره فاعلم أن المقصود من هذا الفصل بيان أن الجهاب التي لا تتحدد إلا بالمحيط والمركز ويسانه أن يقال الجهة حديد وطرف وذلك الحد يستحيل أن يحصل في خلأ أو ملاء متشابهة أما أولاً فلا في الخلأ وكذلك الملاء المتشابهة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية وأما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا أنه ليس إلا الفوق والسفل وأما ثانياً فلا في الحدود المقترضة في الخلأ أو الملاء المتشابهة تكون متشابهة وكلاهما في الجهات المتشابهة وأما ثانياً فلا في حصول تلك الحدود ويكون تاعالوهم والقرب وما كان كذلك فإنه يختلف باختلاف الفرض وكلاهما في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض فإذا الخلأ والملاء المتشابهة لا يحصل فيه طرف معين إلا المحدود وذلك المحدود يجب أن يكون جسماً أو جسمين أو ما لا يكون كذلك يكون نسبته إلى كل واحد من المحدودات الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بأن يصير لأجله بعض الحدود فوقاً والآخر سفلأولى من العكس ثم ذلك الجسم إما يكون واحداً أو أكثر من واحد والاول باطل لأن الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن أن يتغير نسبه لأحد واحد وهو القرب منه وأما البعد عنه فإنه لا يتحدد بمحد معين فإذا الجسم الواحد لا يتحدد به إلا جهة واحدة وذلك باطل أما أولاً فلا في كل خط ٧٢ مستقيم يفرض فإن له جهتين لما ثبت من وجوب تشابهه وأما ثانياً فلا في

الجهات التي في الطبع أحسن الجهات التي لا تبدل بحسب الفرض اثنين الفوق والسفل وأما أن كان المحدود جسمين فلا يحصل أما أن يكون أحدهما محيطاً بالآخر وأما أن لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فإن كان الأول كان المحيط وحده كافياً لتحديد الجانبين لأنه يتحدد لمحيطه غاية القرب منه ومركزه غاية البعد منه

امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد باحد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدود جسماً واحداً لا من حيث هو واحد أو ما القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فإنه باطل بوجهين أحدهما أن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به إلا القرب منه ولا يتحدد بالبعد عنه فإذا لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا أن المحدود يجب أن يتحدد جهتين معا والثاني أن لكل واحد منهما جهات لا تتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة أخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فإن الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وإن امتنع فلما نفع مؤثر في التحديد وهو أيضاً يجب أن يكون جسماً ثانياً واضحاً والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فإن علل بهذين صار دوراً والاقتراسل ولما باطل هذا القسم ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد من متقابلين كما مر فاذن تحدد الجهات جسم واحد محيطاً بالجسم ذوات الجهات * (إشارة كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لأنه قد يفارق ويرجع إليه وهو في الحالتين ذوجهة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط

سواء كان داخله أو خارجه خلأ أو ملاء فيثبت لا يكون للجسم الموحود في داخله تأثير في التحديد وأما الثاني وهو أن يقع التحديد بجسمين متباينين أي لا يكون أحدهما محيطاً بالآخر فهذا باطل لأن القرب من كل واحد منهما وإن كان محدوداً إلا أن البعد من كل واحد منهما لا يكون محدوداً فلم يكن وقوع أحدهما في جانب من الآخر وعلى بعد مخصوص منه بأولى من أن يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر إلا بخصوصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا أن الحدود المقترضة في الخلأ أو الملاء المتشابهة متساوية في الماهية ولا كذلك الجسم الذي حصل فيه والاحصاء تلك الخاصية في جانب آخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر وإذا كان كذلك استحال أن يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لا حصل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فإذا حصل تلك الخاصية لتلك الجانب لأجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول ثبت بما ذكرنا أن الجهات لا تتحدد إلا بجسم واحد وبيننا أيضاً أنه متى لم يكن الجسم محيطاً لا يتحدد به إلا جهة واحدة وهي القرب منه فإذا الجسم المحدود للجهات يجب أن يكون محيطاً حتى يكون موجبا لتحديد من متقابلين وذلك هو المطلوب * المسئلة الثانية * في أن الجسم المحدود للجهات لا تصح عليها الحركة المستقيمة وفيها فصل (كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لأنه قد يفارق موضعه الطبيعي بجمع إليه وهو في الحالتين ذوجهة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط

فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعليه أو على ضرب آخر) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان أن كل جسم صحت
الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محدد الجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقل اليها ما أن يكون طبيعيا أو قسريا فان كان طبيعيا كانت
الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها أو ملائمتها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملائمة له وان كان
قسريا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة
فثبت ان كل جسم اصح عليه أن يفارق مكانه أو حيزه فانه يجب أن يكون

فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة. لان العلة متقدمة على المعاول وتلك الجهة اما أن يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق أو معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الذي يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المعى متقدم على ما مر تقريره في النمط الاول في بيان أن الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس المراد من هذا التقدم التقدم الزماني والالزم

فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعليه أو على ضرب آخر (يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها وتقريره أن كل جسم له موضع طبيعي فلا يتخلوا ما أن لا يكون من شأنه مقارنة موضعه ومعاودته إليه، إما أن يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا تجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي تجوز عليه ويكون مقارنة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكرن هو في الحالتين ذاهبة بتحرك فيها لاحالة ومثل هذا الجسم لا يجوز أن يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل تكرر متحددة لا به حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقا وبطلبه معاودا أو يجب أن يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة بالجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور أن يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فها اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معا امتناع الانفكاك عنها فادن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه أو على ما لا، آخر عنه مما هو معه أعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المعنى أيضا كما مر بيانه في بيان أن الصورة ليست آلة للهوى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعليه أو بالطبع وهذا ما في الكتاب وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لوقال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة إنما تتحدد به لكفاءهما القائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الجهات لا تمايز الا يكون بعضها طبيعيا لبعض الأجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو انما يميز الجهات بالطبع لاثباتها كيف كان والالكان البرهان على تناهي الامتدادات يفي في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وأيضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالقرض واعلم أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز أن يكون بالعليه لا من حيث كون ذوات الجهات أجساما فان الجسم لا يجوز أن يكون علة قاعليه لجسم آخر كما سيحكي وبيانه بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علة لها الوصف اللازم لها ويجوز أن تكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد السمين وأيضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدما عليه أم لا وذكر الفاضل الشارح ان الالقي بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوى انه لا يجوز ذلك لان عدم الحلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الحلاء أيضاً عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الحلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الحلاء

ممكناً في ذاته متمتعاً بغيره وهو محال (تذنب فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا
ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع
لا يفارق) يريد أن يثبت اثبات محدد للجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر أحواله فنقول في تقريره
الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارة عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان
وبما أنه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا ما هو أحد المقولات
وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض وإلى أشياء ذات الوضع غير ذلك الجسم
أما خارجة عنه أو داخلية فيه كالقيام فإنه هيئة غارضة للانسان بحسب اتصافه وهو نسبة بعض أجزائه الى
بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة أجزائه الى الأشياء الخارجة عنه ولولا هذا
الاعتبار لكان الاتسكاس أيضا قياما وإذا تقرر هذا فقول الأجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محيط
والى ما عداها مما هو محيط وطاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له أصلا وله وضع ولكن بحسب نسب
بعض أجزائه الى بعض وبحسب الأشياء الداخلة فيه وأما بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا وأما القسم الثاني
فله الموضع والوضع بحسب الاعتبار جميعا وإذا تبين هذا وقد تبين في ما مر ان محدد للجهات محيط بذوات
الجهة فهو لا يخفى انما أن يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه وأما أن يكون
محيطا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع إلا أنه يجب
أن لا يفارق موضعه لا يبين ان المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ويعاوده (قوله) ولعله لا يكون المحدد
الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضع
ثم يتحدد بذلك جهات الحركات المستقيمة) من هنا لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط
المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محيط بالاول يتحدد موضعه به أي ان كان محددا محيطا بما يحده ومحاطا
بما يتحدده فيجب أن يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضع ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة
وقد بينى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد
شيئا واحدا وعلى تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد
الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب أن يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان
المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محددا موضعه متقدما على موضعه
ولا يجوز أن يكون هو متقدما على موضعه الخاص به وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محددا للموضع
غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب أن يكون قبله محددا آخر فان المحدد الاول هو المحيط المطلق
ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وإنما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم
الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيه على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله
فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المنصبة التي أولها فان كان والمراد بقوله ووضع فيه محتمل أن يكون
الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل أن يكون
بمعنى التعيين لقبول الإشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال
الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الجهة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهتي
القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شك ان أولها ان هذا يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلة بالعلية واخذاهما أقدم فانهما
تكون مستندة الى ما هي أقدم لكن الشيخ سيدين في النظم السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه

الشيء فاذا عدم الخلاء
ممكناً لا واجب فاذا الخلاء
ممكناً بذاته متمتع بغيره
هذا محال * المسئلة الثالثة *
في بيان أن المحدد هو
الفلك الاعظم أو غيره
وهو فصل واحد * (تذنب
فيجب أن يكون الجسم
المحدد للجهات اما على
الاطلاق محيطا ليس له
موضع يكون فيه وان
كان له وضع بالقياس الى
غيره وان كان ليس محيطا
على الاطلاق فيكون له
موضع لا يفارقه ولعله
لا يكون المحدد الاول
الا القسم الاول فان كان
للقسم الثاني وجود فيتحدد
بالاول موضعه ويتحدد
فيه موضع الثاني ووضع
ثم يتحدد به بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة

ويكون الاول انما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون متشابه نسبته وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديرا * التفسير * لما بين أن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة رتب و فرع عليه مسئلة وهي انه يمتنع أن يكون ذا وضع وان كان يجب أن يكون ذا وضع أو ان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه أما انه ليس بذى موضع فلا أن الموضع لفظ يرادف المكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فالجسم الذى لا يحيط به جسم آخر وجب أن لا يكون له موضع وأما انه ذو وضع بالنسبة الى غيره فلا ناذ كذا فافهم مضى أن الوضع يقال بالاشتراك على

والالكان الحلاء ممكنا ذاتا فاذن لا يكون الحاوي بالتحديد من المحوى وثانيهما ان المحيط كالفلك لا عظم على تقدير تقدمه في الوجه لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما أن تطلب مقعر الفلك الاعظم أو مقعر فلك القمر والاول باطل والالكان النار في حيزها أبدا بالقياس والثاني يقتضى أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى تطا به النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق أولى لا لكونه أقدم بل لكونه أعظم وأقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ وأما أنافلة قوة هذا الشكل لم أحكم تلك الاولوية وأقول وأما وجه تقدم المحيط على المحيط فقد مر وسيأتى له بيان آخر وأما الشكل الثاني فليس بواردا ما أولا فلانه يقتضى أن يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل وأما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض أو لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار أن يكون علة لتحديد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متجرا كايحتار على حيز النار ويصعد في فلكه الامر فنحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق وأما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العنصر فقط والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحيط الاول فلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد ذلك مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى أن يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله (ويكون الاول انما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الابداع) أى خليف بالحدد لاول أن يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول منه تعالى ذكره أقل مما بين سائر الاجسام وبينه وأيضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الحلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر أقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سأتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون أيضا بالطبع فيسبق أن يكون متقدما بما بالشراف لانه أعظم أو بالرتبة كما مر قوله (ويكون متشابه نسبته وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لا يجوز أن يكون مؤلفا من اجسام مختلفة أو متشابهة لان اختصاص

الذى هو أحد المقولات العشرة وهى والهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الأجزاء الى أمور خارجية عنها اما حاوية لها أو محبوبة فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة بحمله الجالس لاشئ من أجزائه ولكن هذه الصفة انما تحصل للجالس بسبب الامر من المذكورين أحدهما النسبة التى لبعض أجزاء الجالس الى بعض وثانيهما بسبب نسبة تلك الأجزاء الى أمور خارجة عنها فان النسبة التى لبعض أجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى أسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حيث ان النسبة التى بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجية عنها غير

باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت أن الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا أن له وضعاً بالقياس الى غيره وأما ان كان المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان مثل أحد الافلاك التى في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع أما الموضع فلان المقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل أن يشارك موضعه وأما الوضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في خشوه وهو الجسم الذى في خشوه وأما قوله وإعجله لا يكون المحدد الاول وان كان الاول عند ذلك الا القسم الاول فاعلم أن ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاول عند ذلك وسبب التردد هو أن الذى يمكن أن يقول

عليه في بيان أن محدد الجهات هو الفلك الاول أن يقول انما لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل أن يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلوم علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احدهما أقدم من الاخرى وجب استناد المعلوم الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في لعمري اساسا من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحيط في الوجود والالزام كون في الخلاصة ممكناتى ذاته متمتع بالغيره واذا لم يكن الحاوي تقدم بالوجود على الفلك المحوى لم يصح الجزم باستناد هذا التحدد الى الحاوي لانه متى اجتمع على المعلوم الواحد علل مستقلة فلم يكن بعضها أقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده الى البعض دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة على أن الفلك الحاوي على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لا يمكن أن يكون علته لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المصاحب للفلك الذي هو أجزاء الافلاك من الجانب الذي يليه وليكن ذلك هو النار المصاحبة لمعر فلك القمر اما أن يكون مطلقا مفعرا بالفلك الاعظم أو مفعرا فلك القمر والاول باطل والالكانت النار ابدأ خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثاني فمعر فلك القمر لا يتحدد الا لفلك القمر فاذا كون علته جهات الاجسام الحقيقية فلك القمر لكن المشهور انما كان الجهتين شيئا واحدا فاذا حددت جهات الاجسام المستقيمة كلها هو الفلك الاخر لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن أن يقال في بيان أن محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط وأما الذي يمكن أن يقال في بيان أن المحدد هو الفلك المحيط هو أن الفلك الاعظم لكونه أعظم وأقوى من غيره وأنه يحرك غيره ولا يحركه غيره وجب استناده هذا التحدد اليه واعلم أنه لو لا الشك الثاني والالكان هذا الكلام يقتضي أن يكون استناد هذا التحدد الى الفلك الاول أولى من استناده الى غيره ولا جله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول لكنه يشبه أن يكون الشك ٧٦ الثاني أقوى من هذا فلا جرم لم نحكم نحن بتلك الاولية أيضا وأما قوله فان كان

للقسم الثاني وجود في تحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضع ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم أن المراد منه انه لو كان الحق هو أن محدد الجهات غير الفلك الاعظم فيثبت	كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن أجزاءه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فان هو بسيط ليس له أجزاء الا بالفرض ويجب أن يكون سببه تلك الأجزاء المقروضة بعضها الى بعض وجبها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهته وبعد غير جهة البعيد وبعد اختلاف جهات أجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فان محدد الجهات مستدير الشكل (إشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع) يريد بيان حال البساط من
--	--

يكون الفلك الاعظم علته مثلا لموضع فلك الثوابت ولو صنع فلك الثوابت يكون علته مثلا لموضع فلك زحل الاجسام ولو صنع وهكذا كل فلك فانه يكون علته لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولو صنع الى أن ينتهي الى الفلك الذي يكون علته لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد فموضعه وموضعه بالفلك المحيط وأما قوله ويكون الاول انما يتحقق به أن يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم أن تفسيره انما يظهر بعد عدة أقسام التقدم وهي خمسة أحدها بالعلية كتقدم المضي على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في أمر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الاعلى مبدءا وبالعكس اذا جعل النوع مبدءا أو في أمر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علته لسائر الاجسام فاذا لم يكن علته لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف أو بالرتبة أي اننا اذا نزلت من المبدأ الى الال الى المعلومات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم أن اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر لما سيأتي في النمط السادس من أن الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوى أصلا لكننا بما بينا هناك انه لا مناقضة بين هذين الكلامين وأما قوله ويكون متشابهة نسبته وضع ما عرض له أجزاء فيكون مستديرا فاعلم أن المراد منه بيان أن المحدد يجب أن يكون مستديرا لان بعد الأجزاء المفترضة فيه لو كان أبعد عن المركز من بعض السكاك اختصاص جزء عن المركز واختصاص جزء بعيدا آخر عنه لا بد وأن يكون لان ذلك الحيز قد كان متحددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقر في التفصيل الاول من هذا النمط فلا يكون هو محدد الجهات هذا خلف فاذا الأجزاء المفترضة تكون متشابهة النسبة الى المركز ولا معنى للمستدير الا ذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو المطلوب في المسئلة الرابعة في شرح أمور تعم الاجسام كلها وهي سبعة فصول (تيسره الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع

والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه واحد غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا واحدا غير مختلف) * التفسير * الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فتقول كل حال في محل يصدر عنه أثر في ذلك المحل فذلك الحال اما أن يكون له شعور عما يصدر عنه أو لا يكون. كل ٧٧ واحد من هذين القسمين فانه اما أن يصدر عنه

الاثر على ترتيب واحد أو لا على ترتيب واحد فحصل ههنا أربعة أقسام الاول أن يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه لا أثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية وإذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا في تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض اما حقيقة المبدأ الظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدأ الأفعال التغذية والتنمية والتوليد وسائر الاحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدأ أول الهذه الا لان بل مبدأ بعيدا فلان تمل الطبيعة ليست مبدأ تريا للتحرريك بل بواسطة الميل أجاواعته بأن الميل ليس مؤثرا في

الاجسام ونحن قد ذكرنا في هذه اوضاع ان الطبيعة لا يلقى في معال رد كرابدص تلك المعاني بحسب الحاجة فنحن ان يقال انها مبدأ أول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعل وحده وبالحركة أنواعها الاربع أعني الالينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون مع انضيا في شرطين هما عدم الحالة الملائمة وجودها ويراد بها ما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويتحرز به عن المبادئ الصناعية والفسرية فانها لا تكون مبادئ الحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادئ الحركات ما هي فيه كالانعام مثلا الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تتحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجهه بوجوب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو أن الحركة صادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تتحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى القلق فر بما يزداد في هذا التعريف فقولهم على نهج واحد من غير ارادة وخير من يتخصص بالمعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد أو لا على نهج واحد وكلاهما بارادة أو من غير ارادة فبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة وأما القوة فتعد كرنائا أنه مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا التيد أن الشيء الواحد من حيث هو واحد يمنع أن يكون فاعلا وقابلا لمشلا الطيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طيب بل من حيث هو مريض والحيثان يقتضيان التغير فتقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة تعريف البسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لان الأفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تنكث أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع أي لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى وتلك من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الاجزاء والكل جيعاً شيئاً واحداً ٥ قوله (والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه واحد غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن أن ينفل الجسم في وجوده عن الكالين والوضع والشكل والكيف والكم غير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فان طبيعة الواحدة تقتضي من كل نفس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالافان والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك ٥ قوله (فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئاً غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة

الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن شرط الميل أو بواسطة واحترزنا بقولنا لحركة ما هي فيه عن القاسر فانه مححرك لكنه غير موجود في المتحرك ولا نعني بكونها مبدأ الحركة ما هي ولكن كونها مبدأ للاثرين معاً فان ذلك محال بل نعني أنها تقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم وتقتضي السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة وأما قولنا بالذات فهو

احتراز عما يتحرك عند المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند محركها بل تحرك الحاجر المشكل بشكل الصنم فانها انما تتحرك من حيث انه جسم لا من حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحرك كبا لعرض واعلم اننا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه وأما القوة فقد ذكرنا في أول المنطق انها مقبولة على أمور كثيرة على سبيل النقل الا أن المراد بها ههنا مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لا يكون الشيء الواحد قابلا لوقعا لعلاما فادعوا عرف ذلك فان رجوع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع فاعلم انه ليس المراد منه أن لا يكون للجسم البسيط قوى وطبائع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط به غيره فهو بسيط مع أن لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية افعالية وأما الطبائع فلا نأقدرنا أن يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة أخرى تقتضي كونها يابسة وطبيعة أخرى تقتضي كونها خفيفة فان على هذا التدبير يكون في النار طبائع كثيرة وهذا التقدير سواء صح أو بطل فانها لا تقتضي خروج النار عن البساطة فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لساير أجزائها ولكونها في جميع تلك القوى والطبائع كانت بسيطة

٧٨

٧٨

تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لما لا احتمال أن يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لما كان الحق أن البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي أشياء مختلفة صح هذا الحكم وأقول رضع المدة ميتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة أن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية * (أشارة انك تعلم أن الجسم اذا خلى وطباعه ولم يتعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك) يريد بيان أن الجسم لا يتخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان أحدهما هو الموضع مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن أن يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تتخلو اما عن التشابه أو عن الاختلاف فقال ان الجسم وأراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطبائع تتناولها واشترط أن لا يتعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب عما يقتضي للجسم موضعا أو شكلا فسر يا كتأثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان أحدهما يصعد والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع وأما المعين فاعلم ان مقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها في بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الموضع ههنا هو الهيئة المعارضة للجسم بسبب نسب أجزائه الى بعض الذي هو المقولة التي يتعرض بسبب نسب أجزائه الجسم الى غير الجسم كما حله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا

بل المراد منه أن الجسم البسيط هو الذي لا يكون مركبا غير أجزاء تكون طبيعة كل واحد منها مخالفة للطبيعة الاخر واعلم انه يجب أن يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو أعم منها وهو الطبع حتى تدرج الاجسام الفلكية في ذلك التعريف وأما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وساير ما لا بد للجسم أن يلزمه واحد فاعلم انه ليس المراد منه أن الطبيعة لا تقتضي الا أثرا واحدا اما أولا فلان ذلك مما لا حاجة اليه ههنا وأما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة

مفضية لا امكنة والاشكال وساير الامور التي لا بد للجسم من لزومها مثل المقادير وساير الاشكال والاضاع مع أن الحق أن البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد أن الطبيعة سواء أفادت أثرا واحدا أو أكثر من واحد فانها لا توجب ذلك الا ترى وقت دون وقت وفي محل دون محل بل في جميع الاوقات والمحال في وتيرة واحدة لا نأيننا أن الطبيعة هي القوة التي تصدر عنها الا ترى محلها على ترتيب واحد من غير أن يكون لها بذلك الضد وشعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فما لم يكن كذلك لم يكن طبيعة وأما قوله فالجسم الذي لا يقتضي الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما أراد هذه القضية على أن تكون لازمة عما قبلها والذي قبلها هو أن البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي الا أن يكون الفعل الطبيعي للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضي أن يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال أن تكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنها الافعال الاعلى ترتيب واحد لا حرم صح كلامه أن الجسم البسيط لا يصدر عنه الا أثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا في قوة العقل * (أشارة انك تعلم أن الجسم اذا خلى وطباعه ولم يتعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك

الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالية في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طبائع الجسم مبدأ الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العارض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الوضع لا يمكن أن يكون خارجا عنه لا فافرضنا خلوا الجسم عما هو ثرفيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما أمرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية أو أمورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضوع المعين وليس كذلك فاذن هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طبائع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضوع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ أو جوب ذلك لان الحصول في الموضوع المعين والشكل المعين ربما يميز بينهما القسركاذ كرنالكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال القسر ولو كان الطبائع مبدأ لهما أو لوجودهما الزال عند زوالهما لكن لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جمع الاحوال مستوجبا لهما قوله (والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه أوه اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل ويدأ بالوضع واعلم أن الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضي الامكانا واحدا الماضي ولما لم يكن للبسيط جزء لا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزئته المتمكن يقتضي تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في أصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وابتداء مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الحلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لو جب خلوه مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وقرره ان المركب اما أن يكون أحد أجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق أو لا يكون والثاني لا يخلو اما أن تكون الاجزاء التي امكنتها في وجهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبية على الباقية وحيث تكون تلك الاجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان أو لا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذا غالب فيه مطلقا لكان فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاء عنه كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه ويانه أن الجزأين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه فانهما يتفرقان ويقع كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاول اصح ولان على تقدير الاخيرة

والبسيط مكان واحد يقتضي طبعه وللمركب ما يقتضي الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات فكل جسم له مكان واحد

ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا ولا يختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة) *التفسير* أنه لما عرف البسيط بأنه الذي طبيعته واحدة وذكر أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي إلا أمرا غير مختلف أراد في هذا الفصل أن يدل على إثبات الطبيعة وأن يتكلم فيما يتفرع على قواه الطبيعة الواحدة لا تقتضي إلا أمرا غير مختلف أما البحث الأول فالدليل عليه أن الجسم لو فرض خالوه عن جميع الأمور التي لا يجب حصولها له فإنه يجب مع ذلك أن يحصل له وضع معين أعني أنه لا بد أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان لذلك الآخر نسبة بالقرب أو البعد ولا بد له من شكل معين إذ لا بد أن يكون له حد واحد كالكرة أو حدود كثيرة كما في المخروط أو المكعب وإذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع إما أن يكون الجسمية أو لما يحل في جسميته أو لما يكون محلا لجسميته أو لما لا يكون حلا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه الأقسام ماضى في النمط الأول في إثبات الصور النوعية والشكوك ههناهي ٨٠ التي ذكرناها هناك ولا بأس بأن نعيد الشك الذي عدنا هناك أن فيه زيادة

كان يجب أن يقول منه لآعنه فحصل من جميع ذلك اتقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتبين مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذکور لدلالة الكلام عليه **قوله** (ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا ولا يختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديرا لكونه المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحد أو كون القابل واحدا وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر أشكال المركبات لأنهم اختلفوا في أنواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليتى فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للسلائط دالة على اختلاف طبائعها فلتسكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل العلوات المختلفة يجب أن يكون مختلفة اما علل لمتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المملولات فان قيل يلزم على ذلك أن الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن أيضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها من حيث هي مطلقة كذلك أما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل أن يقول فيأبال أجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسرو يوسنها مانعة من العود اليها يقتضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب أن ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا أو اقتضت كيفية حافظة للشكل فاقضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاها لشكل بل هو مؤكده لو خليت وطبعا الكن القاسر لما أزال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل لقسري فهي أنه من الود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة لطبيعة من وجه بقاءها لها من وجه واعتراض الفاضل الشارح بأن الفلك منكم لا يقتضى ضامينا مع استعدالة خالوه عن

بحث وهو الذي ذكرنا أنه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد أن يكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب أن يكون لقوة أخرى ولزم التسلسل وتنام تقريره قدمضى هناك فلتنقاوا الفرق بين الامرين ظاهر لا ناذا رمينا المدرة الى فوق فاتها ترجع الى أسفل فعلمنا أن فيها قوة تقتضى الحصول في السفلى حتى انما لازمينا الى فوق اعادتها تلك القوة الى أسفل وأما اذا قدرنا زوال تلك القوة بمنزلة فبعد زوال ذلك المزيل لا تعود تلك القوة فعلمنا أن لحصول المدرة في السفلى

مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما أولا فهذه الحجة مغايرة لما ذكرتموها وأما ثانيا فلان ثابت بن مرة الوضع ذهب الى أن المدرة إنما تعد الى السفلى لان بينها وبين كية الارض مشابهة في كل الاعراض أعني البرودة واليوسنة والكثافة والشيء يجذب الى مثله والاصغر يجذب الى الاعظم واعلم أنا متى أبطلنا هذه المقالة استقام ذهب الشيخ والدليل على فسادها أن انفعال الاصغر أعظم من انفعال الاعظم فجذب كية الارض للمدرة الصغيرة أعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة يجذب كية الارض اياها لوجب أن يكون الحجر كلما كان أصغر كان أسرع نزولا وفساد الثاني يدل على فساد المقدم ولقائل أن يقول الفلك عندكم لا يقتضى وضع معين بل الاوضاع بأسرها بالنسبة اليه على السواء مع أنه يستحيل خالوه عن مطلق الوضع وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال انه وان استحال خالوا الجسم عن الوضع والشكل لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يظل ما ذكرناه وأما البحث الثاني عن الاحكام التي تتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لا تقتضي إلا أثر غير مختلف فهي كثيرة إلا أن المذكر منها ههنا ثلاثة الأول أن مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلاله عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في أحدهما وجب أن يستقر

فيه لانه حصل في مكانه الطبيعي وأن لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو معارض بجزء العنصر الواحد فان جميع
أجزاء حيز كليتته طبيعي له ولا يلزم ما ذكرتموه وكذلك ههنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان أحد أجزائه غاليا على سائر الأجزاء
كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه جزأين يشتركان في اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا
تركب الجسم عن أجزاء متساوية من الأرض والماء والهواء فان الأرض والماء يشتركان في اقتضاء الفصل فكان مكان المركب ذلك وهذا
هو المعنى بخلاف المكان وان لم يغلب شيء من ذلك كانت نسبة جميع الأجزاء والمجاريات إليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله إلى بعضها أولى
من البعض فاما أن ينتقل إلى الكل وهو محال أو لا ينتقل إلى شيء منها بل ينفي حيث حصل وهو المطلوب فظهر أن مكان المركب كيف كان واحد
الثالث ان شكل البسيط كروي والا حصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة أفعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا وآخر سطحا
وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت أن شكل البسيط هو الكروي ولقائل أن يقول ماذا كرموه تشكلا أمورا ثلاثة أولها أن منهم الفلك الخارج
المركز مختلف الشغل فذلك الاختلاف أما أن يكون قسريا أو طبيعيا والاول باطل ٨١ أما أولا فلان الفلك الخارج المركز

والمتمم أما أن يكون تاما
في درجة الوجود أو لا يكونا
معافان كما تاما عالم يكن تأثير
ما فرض مقسورا بما
فرض قاسرا أولى من
تأثير ما فرض قاسرا عما
فرض مقسورا وان لم
يكونا معافا في درجة
الوجود لزم إمكان الخلاء
على ما قرره الشيخ حيث
بين أنه لا يجوز أن يكون
الحارى علة له جوى
وأما ثانيا فلان جهود
الفلاسفة اتفقوا على أنه
ليس شيء من الأحوال
الفلكية بقسرية ولو
جوزنا ذلك لما أمكننا
القطع بانه لا يعرض
للشمس في يوم من الدهر

الوضع المطلق فلم لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضي مواضع وأشكالا معينة مع استحالة خلوها عن مواضعها
والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الأجزاء إلى الغير أصلا
لا مطلقا ولا معيناً فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً
وشكلاً معينين فلذلك حكمنا بذلك واعتبرض أيضاً بان متممات الأفلاك والنقرا التي يرتكز فيها التداوير
والكواكب من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأتم لا يجوزون حصول
ذلك بالقسور وبأن القوة المتصورة أن كانت بسيطة فحلها ما بسيط واما مركب والاول يقتضي أن يكون شكل
الحبوان كرة والثاني يقتضي أن يكون مجموع كرات بعدد البساط التي في المحل المركب وان كانت مركبة
من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز أن
يكون مع طبائع البساط الأجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحبوان أيضاً مجموع
كرات والجواب عن الاول أن اتصال الصور الكمالية ببعض البساط في فطرتها الاولى لأسباب تعود إلى
العلل الفاعلية غير متمم كأن اتصال بعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية في القطرة الثانية غير
متمم فان الكائن نباتاً أو حيواناً في هذه القطرة إنما اتصل به صورة كماله نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء
صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد أن تتصل في القطرة الاولى ببعض الأفلاك المستديرة
صورة تقدر من ذلك الفلك كرة تختص بها فهي فلك خارج المركز أو تدور أو تكون مع بقاء الصورة الاولى
المتصلة بجميع أجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب أمر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم
من ذلك أن يبقى من الفلك الاول متمم أو ثرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن
الثاني أن القوة المتصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق أجزائها بجزء المحل
لا تقتضي كون الحبوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير

١١ م - الاشارات ما يكرر ها ولا الكواكب ما يستند ترها فثبت أن الشغل الذي للمتمم طبيعي له
فتكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز مثله أيضاً في الشكل وثانيها وهو أن الفلك المسكوك به طبيعة
واحدة ثم ان النقرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة التي لها ما فعلت فعلا واحداً في جميع أطرافه
وجوانبه وان جعل ذلك قسرياً بطلناه بما مر في الاول وثالثها أن جهود الفلاسفة والاطباء زعموا أن المبدأ لأشكال الأعضاء وترتيبها
هي القوة المتصورة مع أن هذه القوة لا شعورها فهذه القوة إما أن تكون بسيطة أو مركبة فان كانت بسيطة فحلها ما أن يكون جسماً
بسيطاً أو لا يكون فان كان محلها جسماً بسيطاً وهي أيضاً بسيطة وجب أن يجعل محلها كرة فيلزم أن يكون الحبوان مشكلاً بشكل كرة
واحدة أو بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما ان قيل أنها بسيطة ومحلها غير بسيط بل
مركب فلاشك أن كل مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها في جزء الآخر فينبغي
أن يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط أن يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحبوان على شكل كرات ملتصقة وأما

ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الباقي واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الباقي والاول لا يخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل لشكل الكرة أولا يكون فان كان مانعا عن القطع على ان يشكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل لشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عادم ما ذكرنا من انه يجب ان يشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات متلاصقة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الاخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة تقتضي ان يكون شكل محلها كرة وليرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة تقتضي له وضع معين ثم في اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلى وطباعه ولم يقل اذا خلى وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبائع والفرق بين الطبيعة والطبيع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون مبدأ الحركة ماهي فيه من غير شعور والطبيع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور او لم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لاجرم ذكر الطبع ولم يذكر الطبيعة حتى تكون الجهة التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور عامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من خارج تأثير غريب اراد بهذا ابطال ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل المختار

٨٢

يخصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصص المختار

ذلك الجسم بذاته الحيزا ما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيزا ولا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطاوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا يمكن الزوال لان الاتفاقيات تكون بمكنة الزوال فاذا فرضنا استطاع هذا التأثير

والنحو ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افراد ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثيرا لا تار بحسب البسائط التي هي كالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال * (تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه) وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول بر يد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وحركته الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حدها من السرعة والبطء لان كل حركة تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة أسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفلت عن حدها من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو ثبوت واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فاهو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء الغريب عن الجسم وجب ان ينسب الجسم لافي الحيز وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع معين لا نأينا ان لكل جسم وضع بالقياس وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوضعه وشكله المعين ليس جسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل مما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التأثير الغريب عنه فلا جرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ما كان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك لمبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويرزول ايضا عنه شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فاعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ للحصول في ذلك الحيز ولا للحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه او لم يكن واما قوله وبالبسيط مكان واحد فالكلام في تحريره ما هو واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ما قد مر واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر * (تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع وان لم يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه)

بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة متمتعة بالثقل عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها متمتعاً بعدم الاولوية فاقضت أولاً امر اشتدو بضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني الكثافة والتخلخل أو الوضع أعني اندماج الاجزاء واتفاشها أو غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه من الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة لا يني بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا جبه يده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكته في الهواء فالشيخ أشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً بل أشار الى كونه محسوساً بقوله ويحس به الممانع وأشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا بما يضعف ذلك فيه أي يضعف بالقياس الى قوة الممانع وأما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع إشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا بما يضعف ذلك فيه إشارة الى أنه قابل للشدة والضعف * (تنبيه قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى أن يزول فيعود انبعثاته ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى أن يزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة توجه ما كان منقسماً الى أقسامها فنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاصر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو أن يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم أكثر امتناعاً من قبول القسري والاضعف أقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف يكثر بالاسباب الخارجية وذلك ككون الاضعف أكثر امتناعاً ما لعدم تمكن القاصر منه كالرملة الصغيرة أو لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتينة أو لتخلخله الذي لاجله تطرق اليه الموانع لسهولة كثرته أو لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب بالحركة وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة تغتضي توجهها الى مقصدها ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع أن يقتضي الشيء شيأ وعدمه معا فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز أن يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كجبري محتمله الانسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل بالفعل ميل قسري تقاوم السريان أعني القاصر والطبيعة فان غلب القاصر وضارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في إقنائهم قليلاً قليلاً وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وتأخذ الميل القسري في الاتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجرد الطبيعة ميلها مشوباً بنار الضعف الباقية فيها ويشد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الاتزان

الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه إشارة الى الميلين

وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره يبطل المنبعث عن طباعه الى أن يزول فيعود انبعثاته ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى أن يزول

وأما يكون الميل الطبيعي لا بحالة نحو جهة يتوحيها الطبع وإذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لأنه إنما ميل إليه بطبعه
 لا عنه وكلما كان الميل أقوى كان أمتنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري أقتر وأبطأ * التفسير * وهنا
 أبحاث البحث الأول أن الأمرين المسمى بالميل والمدافعة متغايران للحركة والقوة المحركة أما متغايران للحركة فلا لأن الزق المنفوخ إذا خبس
 تحت الماء قسراً أحس القاسر منه بالمداخلة صاعداً منع أن هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة أيضاً فالثقل المسكن في
 الجو قسراً لا تكون فيه حركة ويكون ٨٤ المدافعة إلى أسفل حاصلة وأما متغايران للقوة المحركة فلا لأن القوة المحركة سواء

الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره إشارة إلى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن
 طباعه إلى أن يزول فيعزد تبعاته إشارة إلى امتناع اجتماع الميادين وإبطال القسري للطبيعي وعوده عند
 زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي طلقاً صاعدة وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله بإبطال
 الحرارة العرضية التي يستعجل إليها الماء لتصور كيفية التآزم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة
 وبرودة بل يكون أديماً كما يفهم من طبيعة متوسطة بين غاية الحرارة والغريفة والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه
 وتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تنسجى باسمهما وذلك بحسب
 تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون أديماً حال بين
 الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسري وتارة بالميل المنسوب إلى
 الطبع وتارة بعدمهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكلما كان فعل الطبيعة المائية عند
 وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة أفتناه وعند الخلو منهما
 إيجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام مفارقاً لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند
 وجود ميل غريب يخالفه أفتناه وعند خلو الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعي فهو إما ينفي أن يتحقق
 لتدفع الأشكال التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان
 يرميان بقوة وضعيف متساويين في الصعود ولكن وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين يمتنع
 قوله (وأما يكون الميل الطبيعي لا بحالة نحو جهة يتوحيها الطبع) لما كانت الجهات بالطبع إما فوق
 وإما تحت فالإميل الطبيعي إما يترخي الفرق وهو الخفة وإما يتوحي السفلى وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه
 النفوس النباتية والحيوانية يكون حركاتها ووجهات حركاتها قوله (فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه
 الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لأنه لا بحالة إنما ميل بطبعه إليه لا عنه) لما كان الميل الطبيعي إلى جهة إنما
 يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة كوجب إعدامه عند العود إليه وهو
 حال السكون بالطبع فإن التوصل إلى المكان الطبيعي يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإذا هو
 عديم الميل واعترض القاضل الخارج على ذلك بأن الحجر إذا وضع اليد تحتها وهو على الأرض فقد يجس
 ميله وأجاب عنه بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك أن المكان الطبيعي
 للأرض ليس هو مركز العالم التي هي نقطة ما والا فلا شيء من الأرض في المكار الطبيعي بل كونها في مكانها
 الطبيعي هو كونها بحيث يتطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلاً
 فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان وإذا صار متصلاً بالفعل انعدم ميله وصار
 مكانه جزءاً من مكانها قوله (وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمتنع لجسمه عن قبول الميل القسري
 وكانت الحركة بالميل القسري أقتر وأبطأ) لما ذكر الميلين أعنى القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وتبين

كانت ذات شعور ولم تكن
 فأمراً قد توجد بدون هذه
 المدافعة فوجب تغايرهما
 الثاني أن هذه المدافعة
 قابلة للاشد والاعتدال
 متى كان الميل قوياً جداً
 كانت مما اعتدلت متعذرة
 وكانت محسوسة ومتى كانت
 ضعيفة سهلت مما اعتدلتها
 وربما لم تكن محسوسة وذلك
 معلوم بالبداهة عند
 الاختيار الثالث هذه
 المدافعة قد يكون انبعاثها
 من طباع الجسم وقد يكون
 من تأثير غيره فيه فالمنبعث
 من طباع الجسم قد تكون
 طبيعته مثل المدافعة
 المحسوسة من الزق المنفوخ
 تحت الماء قسراً وقد تكون
 نفسانية كما إذا اعتمد
 الحيوان على شيء ودفعه
 والمنبعث من تأثير الغير
 فهي المدافعة الموجودة
 في الحجر المرمي إلى فوق
 بالقسرو كل مدافعة فإنها
 توجد نحو جهة والجهات
 الحقيقية على ما عرفت
 اثنتان فالميل الطبيعي

اثنتان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع أن الجسم إذا كان في حيزه
 الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لأن المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لو حبس تحركه إليه مع
 كونه حاصلاً فيه وهو محال أو تحركه عند مع أنه طبيعي له وهو أيضاً محال فإن قيل إذا وضع تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة مع أنه في حيزه
 الطبيعي فيقول الحجر إنما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم الخامس اختلافه في أن الميلين إلى جهتين هل

يجتمعان أم لا وصرح الشيخ ههنا بمتناغه وصاحب المعبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل أن يقول انكم تجوزون أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احدهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا جوزه ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين أولى واحتج الجوزون بان الحجر ين المتساويين اذا رمي أحدهما أقوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوى أسرع من صعود الحجر الاخر ولو لا بقاء الميل الطبيعي المعاق للحركة القسرية والامساك كذلك وايضا فالحبل الذي يجذب به جاذبان متساويان القوة الى جهتين مختلفتين لا يتخلو اما أن يقال انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الاخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا على القادر من غير مانع وانه محال أو يقال فعل أحدهما دون الاخر وهو ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور أحدهما أولى من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور أحدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاق وكان يجب أن يتحرك الجسم الى تلك الجهة والالكان الموجب العاري عن العائق حاصل مع عدم الاثر وهو محال أو يقال كل واحد منهما ما فعل فيه فعلا ومعلوم أن الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاق لا يقتضي تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع المثليين. لرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم اننا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة ميل لو ثبت أن الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة واما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل ولكنه ما أقام على صحة هذه الدعوى دلالة أصلا. واما قوله ويحس الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فاعلم أن المراد منه أن الجسم اذا كان فيه ميل يقتضي حركة فاذا نعه لا يمانع عن تلك الحركة أحس

وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يحسن به حيثسسه واما قوله وقدي يكون من طباعه قصد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تنعيم الميل الى الطبيعي والحي

حال البيعي منهما أراد أن يبين حاله اعند تعارض السبيين فإشار الى الاختلاف الذي المذ كور لبناء ما يجيء من الكلام عليه وأشار بقوله وكانت الحركة بالميل لقسري اقترابا الى الحال الجاذبة عند تقاوم السبيين كما قرناه (إشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجمله لا يتحرك قسرا ولا قليلا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما ومما غنة قسرين انه يحركها في زمان أطول وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك التحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركته مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويين الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو

الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقبل من طبيعته ليكون كلامه متناولا لاجسام الفلكية التي لها طبايع وان لم تكن لها طبايع واما قوله يبطل المنع من طباعه الى أن يزول فيعودا تبعاته ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع المثليين فالحجر المنزلي الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل سافل بالفعل خال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا قضي الميل الصاعد عادات الطبيعة مقتضية للميل المافيل ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة لغريبة عادات البرودة الطبيعية فتكذلك ههنا واما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يعمل بطبعه اليه لانه واعلم أن هذه الدلالة تدل على أن الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل في تئذ تشتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمتع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري اقترابا فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار بما يجوز اجتماع المثليين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلية واجبة الخصول حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية به الطائفة عند الميل القسري (إشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجمله لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما ومما غنة قسرين انه يحركها في زمان أطول وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك التحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركته مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويين الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو

لا يتبل حركة قسرية لا نافذ بيننا في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبدأه مانع من وجود الميل القسري وينبأ انه كلما كان الميل الطبيعي أضعف كان الميل القسري أقوى وكانت الحركة القسرية أسرع فلو قدرنا جساما خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدأها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة فتكون تلك الحركة في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما أن تقع في زمان أو لاقى زمان والسمان باطلان فالقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة في زمان معين فاذا قدرنا جساما آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وان يقطع تلك المسافة في زمان أطول من الاول ويكون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا آخر أضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين ويجب أن يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضى لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطء الحركة هو شدة الميل الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي أضعف كان البطء أقل والزمان أقصر فيلزم أن تكون الحركة مع المانع كالمانع وهذا محال وأما ان وقعت حركة عديم الميل لاقى زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فتكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها ويكون أحد النصفين قبل الآخر وكل حركة في زمان ثبت فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل للحركة عن الميل ولقائل أن يقول الحركة من حيث انها حركة اما أن تستدعي زمانا أولا تستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي لا بد وان تكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصل

٨٦

عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحركتين أسرع في زمان أقصر وبحركتين بطأتين في زمان أطول فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحركتين أسرع مسافة أطول وبحركتين بطأتين مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصير في الزمان ياراء السرعة ومقابلهما ياراء البطء واعلم انه لا يمكن أن يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لا نأينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حدها منها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا أصلا والحركة تنقسم الى تقسائية وغير تقسائية والتقسائية تحدد النفس خالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملاءمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة

ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة القسرية تستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الحاجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا

والبطيئة

القدر الذي تستحقه الحركة كلها هي وأما الجسم ذو الميل الضعيف فإنه

يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر أزيد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يلزم لوجهنا الزمان كله في مقابلة العائق فاما لوجهنا بعض الزمان في مقابلة أصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة العائق لم يلزم أن تكون الحركة العائق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز أن لا يؤثر ألا ترى أن نزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في قعر الحجر وان أثرت القطرات الكبيرة فيه وكذلك سقوط جزء من أثب جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسر وان كان سقوط من من الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحادثة في الجسم لا بد وان تنقسم بالتقسيمه فالذي يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوته قد جعل المطلوب وان لم تكن قوته كان حال حصص كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فغنى اجتماع تلك الاجزاء اما أن تحدث قوة أو لا تحدث فان لم تحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت باقسام المحل وبعود الكلام المذكور لا بالقول سلم ان الحصص كل جزء من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما تنقسم بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الاتصال فليست تساعد على بقاء حصص كل جزء من تلك القوة بل تلك القوة حدها معين في الصغير اذا انتهت اليه يمتنع بقاءها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي أردنا ثم لن سلمنا ذلك لكن الحاجة التي ذكرناها كالتقضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عائق عنها فكذلك تقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها وبيانه ان الحركة

الطبيعية لو خلت عن العائق لوقت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العائق لوقت في زمان أطول من الاول ولكن الزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجدت عائق نسبته الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق الى زمان الحركة مع العائق القوي لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لامع العائق هذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكره في ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل عائق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبيعتها سفل لا يجب أن يكون فيها ميل عائق لكن الميل العائق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة أخرى فيلزم أن يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل ٨٧ بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعية

لا بد وان تقع في مسافة مماوئة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الماء فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لا الملاء لوقت الحركة لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملاء المسافة كاف في هذه المعاوقة وانه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق آخر سواء وهو يبطل ما أرادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل أن تكون المسافة مماوئة عائق أيضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن المعاوق وأيضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها في الحركة

والبطئية وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعية واحدة أو قسرة فتحتاج الى ما يحدد حاطة تلك اذا لا شعور عه بالملاءمة وغير هافهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على آتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون شيئا آخر اما خارج عن المتحرك أو غير خارج بسببه من المعاوق أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرق والغلظة وأما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن أن تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبايعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فينبوا امتناع وجود الحلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز أن تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ أعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي أعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر والثام مع معاوقة أقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في ان لا تنقسم وهو أيضا محال لما مر فهذا تقر بزم مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا بسبب المعاوقة زمانا قسرتي جمعها واجدة المعاوقة وتختص باحد هما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انصاف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة ابطأ أو أسرع من المقرر وضة وكانت مع حد من السرعة والبطء وحين فرضناها

على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة والميل المعاوق عنها فتكون علة لا هرين متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا لزال عن الفلك مع نقاء طبيعته الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العائق فاذا كان الشرط يمكن الزوال كان الشرط أيضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكرها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل ما يميل الحركة فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يحتج عليه عبارة الكتاب

*) تدبر يجب ان تدبر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة لا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذي الميل (الميل) في التفسير * لوضح اثبات زمان ٨١ لا ينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان لثايل ان يقول حركة الجسم العديم الميل

لا مع حده ههنا خلف وان يرجع الى المتن فالله عوى المذ كورة في الكجاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان أمكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعارق الدائم على مسافة ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة قطا ههنا انه متحركها في زمان أطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل على نسبة تقتضي أن يقطع في ذلك زمان عن ذلك المحرك مسافة أطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة التحرك تكون نسبة زمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف وأما لمحال سبب زمان فسنذكره من بعد وافتراض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة أثر المؤثر الضعيف الى أثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا بل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا توزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وأيضاً قال فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معارق فقد دل أيضاً على احتياج الطبيعة اليه وأعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه أن يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ أن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قائم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن أيضاً كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في القوام أيضاً معارق لانه مستمر الوجود في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجبرماني ما يحصل في موادها وينقسم بانقسامها فيساوي الجزء والكل فيها وهي كالصنور والطبايع ومنها ما يحصل في جوده منها ولا ينقسم بانقسام الجمله كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً وما نحن فيه من الصنف الاول والا عتراض بالمتنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في القرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني ان احكامنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً الى معارق ولم يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعارق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك وأما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من القسرق (تد كير يجب ان تدكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة لا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل) لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كالا نسبة للنقطة الى الخط وحيث ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب (وهم وتنبه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حيدوته من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعري من تعاودها اياه وضع أو شكل صار أولى به كما تعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطبايعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بعونه من ذاتها لم لا تنقل مع اختلاف أحوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقاً مطلقاً فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً ان كل شيء قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المتقومة لما هيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لن يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الاخر نسبة لما عرفت في النقط الاول ان ما لا ينقسم لانسبته له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الطجة الى فرض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوى لا جرم كما بينه في النقط الاول من استعالة وجود زمان لا ينقسم حتى يصح له ما ادعى من النسبة المذ كورة (وهم وتنبه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الاجسام اتفق في ابتداء حيدوته من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعري من تعاودها اياه وضع أو شكل صار أولى كما تعرض لكل مدرة أن يكون مكانها مختصاً بطبايعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بعونه من ذاتها لم لا تنقل مع اختلاف أحوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقاً مطلقاً فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً ان كل شيء قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المتقومة لما هيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لن يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقاً مطلقاً فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وان لم يكن طبيعياً لا ينقل عنه وان لم يكن استحقاقاً مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً ان كل شيء قد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المتقومة لما هيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك واظهر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لن يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

الاستحقاق بوجه ما من طبيعته أو لداع مخصص له أو يكون اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غير سبب غير الاستحقاق فهو أحد الواحق الغير المقومة وقد نقصنا ما عن الجسم وان كان اتفاقا لا اتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب غريبة) * النفسير * قد علمت ان المسائل التي مرت أكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما أوردته عليه وتقريره أن يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب أن يستحق وضعا متعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز أن يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين أحدثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان أخرجه ٨٩ اما ذلك المحدث أو غيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في

ذلك الحيز الآخر والابقي في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيزا للجسم متعينا أبدا وان لم يكن الجسم مستحقا شي من الاجزاء المتعينة وأيضاً اذا جاز أن لا يكون حيزا للعنصر الواحد مستحقا شي من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الحيز لاني حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يخصص الجسم بالحيز لمعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان أمرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب أن لا ينخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزومه لا بد وان يكون بصورة نوعية وأما ان كان مبايناً عنه فهو اما أن يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تخصيله في ذلك الحيز أولى أو من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعسود

الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته أو لداع مخصص أو اتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غير سبب غير الاستحقاق فهو أحد الواحق الغير المقومة وقد نقصنا ما عن الجسم وان كان اتفاقا لا اتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب غريبة) قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع مرضا وشكلا معيناً وهذا الوهم تشكيل في ذلك وانما أخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكرا الامور الطبيعية معافذ كالميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال ليس يجب أن يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع أو وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع أو وضع ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل لفظه اولاً لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز أن يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق أو لاجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعري الجسم عنها كإرادة المحدث أو مصلحة ذلك الجسم أو ترتيب نظام الاجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع أو شكل خصصه الناقل به وذلك كما تعرض لكل مدرة من الارض أن يصير مكانها الجزئي مختصاً بطبائعها دون مكان مدرة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجاً الى وضع معين وشكل معين ويلزمك أن تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للشكك ولما قال كل جسم لم يذكرا الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه الجسميته ثم قال وأما المحدث فعند خصه بالذكرة لا يمكن أن يقع التشكيل به أكثر فانه لن يخصص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعته واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواحق الغريبة التي اشتراطنا قطع النظر عنها وأشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يسد وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن ممكن فله سبب (إشارة الجسم اذا وجد على

م ١٢ - الاشارات * الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الا باثبات قوة في الجسم لاجلها يستحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لامع هذه الاولوية لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح ولان ذلك التخصيص لو كان لم يرجح اكان اتفاقاً والامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا أكثرية وأما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بجزءه فمقتضى السابقة الاشارة اليه في النمط الاول في الموضع الذي بين فيه استحالة خلوه الى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * (إشارة الجسم اذا وجد على

حال غير واجبة من طباعه فخصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الالمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) * التفسير * كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان أحدهما أنه لا بد له من علل جاعلة وأسباب موحدة وثانيهما أنه يكون ممكن الزوال من طباعه الالمانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع أي لما كان ذلك الامر الزائل غير طبيعي أمكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت أن كل جسم يكون كذلك فقيه ميل ^{في المسئلة} الخامسة في أن الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد (إشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعل والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز ٩٠ فيهما من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة فقيه ميل

مستدير) * التفسير *

حال غير واجبة من طباعه فخصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الالمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل أحوال الجسم لا تتحول اما أن يجب بحسب طبعه أو لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن أن تبديل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالانتظار الى عللها مادامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن أن يزيله فامر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للنجمة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فخصوفا في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا أصل مقيد في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه (إشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعل والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيهما من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة فقيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد للجهات ف يقال ليس بعض أجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد للجهات أجزاء بالفعل وقال أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو بالهيئة التي تعرض بحسب نسب أجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والجهة ان هذا الوضع انما تعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعل لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند المحدود ووجوده بد الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع ويشير اليه في موضع اليبق وهو الفاضل الشارح أورد

هذا الفصل مشتمل على
ابحاث الاول ان الجسم
المحدد للجهات يصح عليه
أن يتحرك بالاستدارة
والدليل عليه أنه بسيط
وكل بسيط يصح عليه
الحركة المستديرة فالمحدد
للجهات يصح عليه الحركة
المستديرة أما أنه بسيط فما
ذكر في الكتاب برهانا
عليه والمشهور فيه
أن كل مركب فانه يصح
عليه الانحلال وذلك
لأثنائي الا بالحركة
المستقيمة فكل مركب
فلا بد وأن يصح عليه
الحركة المستقيمة فيعكس
انعكاس التقيض ان كل
مالا يصح عليه الحركة
المستقيمة لا يكون مركبا

هنا

لسكن المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر بيانه

في هذا الباب فوجب أن لا يكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه أبطل صحة الحركة المستقيمة على المحدود بطلان ذلك بوجب بطلان كونه مركبا وهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل على أن كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز أن يكون حقيقة كل جزء من أجزاء ذلك المركب يقتضي أن يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الآخر اتصالا يمتنع زواله لا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها ككرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد عرفت أن المحدود يجب أن يكون كذلك ولا يلزم وقوع الحلا وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما أن يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي أولا يمكن فان أمكن ذلك فيتقدير وقوعه يلزم تعدد جانب وانقباض جانب آخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء الاخرى لا يتقضي طبيعتها كونها كراتا أيضا لكن اتصال كل واحد منها بالآخر ينافي كونها كراتا فيلزم أن لا يكون الطبيعة الواحدة تقتضي

فعلين متقابلين وهذا محال فثبت أن المحدد بسيط وأنما قلنا أن كل بسيط فإنه يصح عليه الحركة المستديرة لأن الأجزاء المفروضة فيه لا بد وأن تكون متشابهة في تمام الماهية وكل أجزاء هذا شأنها واجب أن يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الآخر لأن المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاصقا لجزءهما في حشوه أو مسامته فإنه يلزم أن يصح على سائر الأجزاء تلك الملاقاة والمسامته وإذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت أن الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقائل أن يقول قد بينا في النقط أنه لا دليل على أن كل ما يصح على الشيء يجب صحته على مثله لا محالة أن تكون شخصيته شرط لذلك أو شخصيته لا تنحصر مانه عنه الثاني أنه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب أن يكون فيه ميل لما ثبت أن ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل أن يقول هذا مغالطة صرفه لأن المعول له إمكانان أحدهما الإمكان العائد إليه من حيث أنه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء أفرض معه وجود العلة والشرط أو عدمهما والآخر الإمكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت إلا عند حضور القابل والقاعل ولحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن أن يكون متحركا لا إمكان الأول فهو مسلم لكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرطه لوجود الحركة لأن الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل أن يقال هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق يستحيل حصوله إلا عند المحرق فاما ثبت إمكان الاحتراق في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما أن ذلك باطل فكذلك ما ذكره وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما ٩١ للحركة فهذا لا يكفي في العلم به العلم بأن الفلك

في نفسه قابل للحركة لأن العلم بالاستعداد لا يحصل إلا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة تلك الشرائط حصول الميل فإذا لم يكن العلم بكون الفلك يمكن الاتصاف بالحركة المستديرة إمكانا تاما إلا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بإمكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد

منها على نفسه وهي أن محدد الجهات بسيط لأن لم يلزم يصح عليه الانحلال وتلك مكرس هذه بخصيصه لي قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم أضاف إلى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بأن الإمكان إما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط وإما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام والأول لا يوجب وجود الميل المستدير لأن إمكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لأن العلم به يتوقف على العلم بأن فيه مبدء ميل مستدير واعتراض أيضا بأن العناصر بسيطة فاذن يجب أن يتحرك على الاستدارة واعتراض أيضا بأن الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها إنما لا يتناهي فلولزم من تشابه أجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وأن تكون لها مبدئ لا يتناهي بحسبها وأورد اعتراضات أخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق من الأصول المذكورة وأقول في الجواب عن الأول أن الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لأن مع ذلك الإمكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة لا يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني أن العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لما نزع

منها على الآخر وهو محال فظهر أن ما ذكره مغالطة صرفه الثالث الفلك متحرك لأنه يثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا أنه بسيط ومتى وجدت القوة المتحركة كخالبة عن العائق وجب أن يقتضي التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ في النجاة فإنه بعد أن أقام الدلالة على أن الجسم القابل للنقل القسري لا بد وأن يكون فيه ميل قال فقد بان وصح أن كل قابل حركة ففيه مبدء ميل إلى جهة بالطبع وإذا هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدء ميل وليس إلى الاستقامة فهو إلى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا القطع فيها ولقائل أن يقول انهم إنما أقاموا الدلالة على أن كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على أنه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا إلى السكون والآل كان ذلك الوضع أولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا إلى الحركة المستقيمة لأن ذلك محال كما مر فوجب أن يكون ميلا إلى الحركة المستديرة إلى جهة أخرى وإذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام أن الميل العائق من الحركة لا بد وأن يكون مقتضيا للحركة أخرى لا يمكن كان هذا عائق عن الحركة الأولى فعلة الحركة الأولى عائق لهذا الميل عن التحريك وإذا كان كذلك امتنع الاستدلال بميل هذا الميل على وجود الحركة لا محالة أن يتحرك كل واحد منهما بالآخر وينتفي الجسم خاليا عن الحركة ثم لئن سلمنا ذلك لكنه يقتضي أن يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة بطايعها لأنها إذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها الصحيحة على

ما قررناه وكان الميل المستديرة فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما أن الاخر المفترضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفترضة من الشمال الى الجنوب متساوية فالوزن من البسائط صحة الحركة لزم أن يصح على الفلك أن يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم أن يصح جميع الحركات المختلفة عليها وأن لا يكون بعضها أولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين أن يقوم مقام الجزء الاخر في سمتة فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه أن يحصل فيها صور لانهاية لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لا يمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام في هذا الموضوع فان قيل لم يقيم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن سائر الميل فائدة أخرى قلنا نعم فاننا نعرف بالدلالة العقلية وجوب اشياء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا أن الحركة لا توجد بدون الميل استدلنا بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين أن الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين أن كل ما يصح عليه الكون والفساد لا بد أن يكون فيه ميل مستقيم فهذا الطريق نعرف أن الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد ولترجع الى شرح المتن اما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت أنه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان أنه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تقرر ان اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا

٩٢

ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محددات الجهات متمتعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركات من المركز وحركته اليه وحركته عليه فالميل البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث أن اختصاص أحد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب أن يكون بحسب مخصص مائد الى محركة اذا المتحرك بسيط فهذا حكم بوجه العقل وان لم يعرف بوجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لا متناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد (تنبيه وأنت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم أولا ليس مما يتحدد جهة ووضع بحدود من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل) معناه ما ذكرناه مرارا وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو * (تنبيه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب أن يكون عند ساكن) تبدل نسبة محددات الجهات يكون عند المتحرك كفلان من الافلاك المتحركة تحته

لكانت اجزائه غير فرضية بل تكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض أو لم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يقتصر على أحد هما لان الوضع هو هيئة الكل وقد علمت أن هذه الهيئة معالولة للنسبة اجزاء ذلك الكل الى أمور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الأمور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول يجوز تبدل وضع

الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذاة اجزائه لاجرم عقب ذلك الوضع بد كالمحاذاة تنبيهاته على أن علة الجواز على تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فقررنا ما في الفصل الذي قبل هذا الفصل من أن الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فصوله عليها من الأمور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واما قوله فالميل في طباعه واجب فقررنا ما في من أن كل جسم قابل للحركة فيه ميل واما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبعد عنه ما ذكرناه أنه يحتمل أن يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وأن لا يكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط * المسئلة السادسة * في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان * (تنبيه أنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل فاذا كان الجسم أولا ليس مما يتحدد جهة ووضع بحدود من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضى الله عنه لما بين أن المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت أن الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها فاذا التبدل في الوضع لا بد وأن يكون بسبب اجزاء في نفسها وتبدل نسبتها الى الأمور الخارجة عنها الساكن الاول محال لاستحالة الحرق على الفلك فنعين الثاني وذلك الجسم يستحيل أن يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه فيبقى أن يكون ذلك الجسم فيه * (تنبيه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب أن تكون عند الساكن) * الشرح * كون الجسم

متحركا يعقل ولا يحسن به الا اذا عرف تبدل نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك متى لم يحسن تبدل النسب لا يحسن بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملتصق فاذا كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر بتبدل النسب التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا السا كن الى السا كن ثم تبدل النسب التي من اجزائها الى البتة واذا نسبنا المتحرك الى السا كن تبدلت النسب لا محالة فاذا عرفت في احدهما كونهما كنا لعين الحركة فلا تخومنا له اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا جزءا من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذا نسبنا المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا وجبه أخرى أما الاول فكما ان نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة وأما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة أسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها أقرب الى المنطقة كان أسرع مما هو أبعد منه فلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع أن النسب التي بين اجزائها محفوظة أبدا واذا عرفت ذلك فقولنا أنت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للسا كن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوى متحركا فان الحاوي لو كان سا كنا تبدلت النسب لا محالة وأما ان كان متحركا فتارة تبدل وتارة لا تبدل على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلًا سواء فرض سا كنا أو متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا أو ما قوله فيجب أن يكون عند سا كن معناه أنه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب أن يقاس الفلك الى جسم سا كن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين

على تقدير كون محدد الجهات سا كنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط أن يتخالف في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز وأما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند السا كن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه سا كنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند سا كن على الاطلاق * (اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبهما اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبهما وان كان في المكان الذي له بحسبهما فقد كان زاحم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزجه فجوه متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان وفاسد فقيه ميل مستقيم) أقول يريد بيان أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد فقيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهولي الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب أن الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعده الكون

الاستدلال بتبدل ما بين اجزائها من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل أن يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بأن تبدل النسبة للمتحرك يجب أن يكون عند سا كن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند السا كن بل معناه أن ذلك واجب الحصول

عند السا كن وان كان قد يجب حصوله أيضا عند غير السا كن * المسئلة السابعة في امتناع لكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلاثة * (اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبهما اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبهما وان كان في المكان الذي اليه بحسبهما فقد كان زاحم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزجه فجوه متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان وفاسد فقيه ميل مستقيم) * التفسير * الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره أن الجسم اذا زال عنه صورة وحدث فيه صورة أخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذي تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وأيضا فالجسم حين كان موضوعا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة أخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لا محالة أن يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فتقول كل جسم يتكون فاما أن يكون تكونه في مكانه الطبيعي أولا في مكانه الطبيعي فان كان لافي مكانه الطبيعي وجب أن يتحرك بطبيعته الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موضوعا بصورة أخرى وهو في ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما

بين أن المكان الواحد لا يستعفه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملائم له وحين حصول غير الملائم فيه لا بد وأن يكون قد خرج عنه مكان ملائمه وذلك الملائم الخارج لا بد وأن يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذي كان ملائمه لا بد وأن يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذي حدث الا ن فيه أيضا ملائم له وقد عرفت أن الجسمين المختلفين الطبيعة لا يمكن أن يلايما مكانا واحدا فاذا الجسم الذي حدث الا ن مساويا في تمام الماهية للجسم الذي ثبت أنه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم الميلين واحدا فاذا ثبت في بعض ما يلائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلائمها صحتها عليه فثبت أن كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولترجع الى شرح المتن أما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل أن يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان و بعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وأيضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة أخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن الاول مثل أن الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال للهواء انه يكون عن الماء ويقال ٩٤ للماء انه فسد الى الهواء واذا عرفت ذلك فللماء قبل أن يفسد الى الهواء الذي يكون

نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل أن يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميل المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي وأما على الوجه الكلي فيبيان هذه المسئلة بأن يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يتخلو ما أن يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب أو لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم أن تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم أنه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا من اجال الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد رجه وغلبه وأخرجه من مكانه بالفسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل لجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم والاف كيف يخرج عنه زائعا قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان أن كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم (وهو وتنبه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتمكن لصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو أن يقال أنهم أوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هو اء صار متصلا بهواء فلا يحتاج الى أن ينتقل والتنبه على الحق بأن يقال

عليه مكان وهو مكان الماء وبعدها الكون والفساد مكان آخر وهو مكان الهواء وأما قوله ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر فاعلم أن ذلك انما كان لاجل أنه ثبت أن المكان الواحد لا يستعفه جسمان وأما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها معناه أن الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فيعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان

قد راحم الهواء لا محالة حتى أخرجه عن حيزه ولا شك أنه متى خرج ذلك المزاج من حيز الهواء فان الهواء يعود اليه اللاصق بميل مستقيم فاذا الجسم الذي هو متمكن بالطبع في حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذي حدث الا ن فيه أيضا يجب أن يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستعفه جسمان مختلفان وان كان ميلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم أيضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب أن تعلم أنا انما فرضنا الكلام في الماء والهواء فتهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد في الكل (وهو وتنبه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتمكن لصيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللاصق ليس هو المكان بل الجار) * الشرح هذا الشرح متوجه على المنقصة التي بنى الحجة عليها وهي قوله حصول الصورة اما أن يكون في مكانها الطبيعي أولا في مكانها الطبيعي وذلك أن يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملائم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبيعته اليه فهو المكان الملائم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبيعته فهذا المكان هو غير الملائم ولا يمكن أن يكون بين هذين القسمين قسمة أخرى وبالجملة

ما بلاصق المكان الطبيعي ليس يمكن طبيعي بل جاره وجار الشئ غير ذلك الشئ * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيهها الى شئ وصرفه عنه وقد بان أيضا أن المحددات الجهات لا مبداء مفارقة فيه لموضعها الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو محار - ووجهه عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه أو تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدمه واليه ولهذا فانه لا ينحرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توتر في الجوهر كسخن الماء المؤدى الى فساد) * الشرح * هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض وأولها بيان أنه يستحيل أن يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويستحيل أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانها أن الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور وأما في غيره فالرصد لا نأشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن أن يكون ذلك للكواكب بنفسها على ما سياتي

٩٥

فلا بد وأن يكون للفلك وإذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة ففيها ميول مستديرة وقد ثبت أن الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فإذا يستحيل الكون والفساد على الافلاك فإذا ان كان لها كسرن وفساد في عدمه واليه ولها مثل أنكم قد دللت على أن الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان وبهذا القدر لا يحصل مطلوبكم لان لقائل أن يقول جوزوا أن يكون طبيعة ذلك الفلك تقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي وتقتضي المستقيم بشرط

اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملاصق ويجاور الشئ غيره فهو لم يكن حيث نشأ في ذلك المكان فإذا انتقله اليه واجب ويتحقق ذلك بأن يقال مكان اللاصق مكان اما طبيعي للكائن أو غير طبيعي للكائن والقسمه مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد (اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيهها الى شئ وصرفه عنه وقد بان أيضا أن المحددات الجهات لا مبداء مفارقة فيه لموضعها الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو محار وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه أو يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدمه واليه ولهذا فانه لا ينحرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توتر في الجوهر كسخن الماء المؤدى الى فساد) أقول هذه الاشارة مشتملة على مسألتين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى أن الجسم البسيط يمنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين مختلفين وعبر عنه بعبارة أخص به في الموضوع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيهها الى شئ أي بالحركة المستقيمة وصرفه عنه أي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يقتضي الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضي جسم ميلا مستقيما عندا حدى حالتيه وميلا مستديرا عندا الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي أمرين بانقرادهما بحسب اعتبارين فيقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصل لا فهو يستلزم سكونا ومنعناه أنه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشئ آخر غير ما اقتضته أولا وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وأيضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على

الخروج عن الحيز الطبيعي كما أنكم تقولون طبيعة كل عنصر تقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول في الحيز الطبيعي وإذا كان كذلك فافلك فيه مبداء ميل مستقيم بمعنى أن صورته النوعية صورة تقتضي الميل المستقيم متى اتفق تكونه في خارج حيزه وتقتضي الميل المستدير متى اتفق تكونه في حيزه فمما ذكرتموه من الحجة لا يبطل هذا الاجمال ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على أن الفلك ليس بكائن ولا فاسد هذا في الفلك المحدود أما في سائر الافلاك ففيها سؤال آخر وهو أن لا نسلم أن فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما تجرى في المحدود لا في غيره والذي ذكرتموه من أن الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لا يجوز أن تكون الكواكب متحركة في جرم الفلك ساكنها فيها وانتم انما تبطلون هذا باستحالة الحرق على الفلك وسنبين أنه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدود من الافلاك وثالثها أن الحرق والنحو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال أما ان الحرق محال فلان الحرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المحترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لا يكون امتناع الحرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب تشعر بذلك فلفعل الوجه فيه أن

الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدي الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأ وهما شيئاً واحداً وأما المسئلة الجزئية فهي أن محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين أحدهما أن فيه ميلاً مستديراً فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني أنه لا مبدأ مقارفة فيه لموضع الطبيعي ولقطة أيضاً في قوله وقد بان أيضاً دل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى أن إيجاد محدد الجهات من موجدتها بما يكون على سبيل الابداع أي لا عن شيء لا على سبيل التسكون من شيء والثانية أنه لا يفسد الى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطانان باشتراك الاسم على الحدوث والقضاء أيضاً أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع على اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة أنه لا يجوز الحرق والالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينحرق وأشار بلقطة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الحرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة أنه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الزيادة الطبيعية للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تحليته عن بعضه الخامسة أنه لا يجوز عليه الحركة الكيفية وأشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساد وكون الهواء منه لالان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقصر على ذلك وأعرض عما يحتاج فيه الى بيان بسيط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات الا الحركة الوضعية وبتبين ذلك أيضاً ان الحركة الاينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والحرق والالتئام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها وأقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة فاذا صح ان أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك (تنبيه الاجسام التي فيها نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والدغ والتخدير ومثل طعوم ذروائح كثيرة) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية قيده بايضاح أحوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتتفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي أوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه أحال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار أحوال المذكورة بالخبر والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا أي العنصريات وقوله نجد فيها أي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهياة نحو الفعل فالتوى قد مر أنها مبادئ التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتسمى ههنا نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها والقوة المهية نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدة للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغيير والقوة المهية نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدة للتأثير عن شيء آخر فهي مبدأ للتغيير والحرارة

الهيولى أن المتصل اذا صار منفصلاً فانه لا بد وأن تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان آخريان فيكون الحرق متضمناً للكون والفساد وأما أنه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب تقوؤ اجزاء شبيهة به فيه وذلك يقتضى فرق اتصال التامى وقد بينا أن ذلك يتضمن الكون والفساد وأما أنه يستحيل الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم أن هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح تحقق ما قلناه هذا آخر الكلام في الاجسام الفلكية * القسم الثاني * من الكلام في الاجسام العنصرية وفيه ثمان مسائل (المسئلة الاولى) في عدد الاسطوانات وفيه فصلان (تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والدغ والتخدير ومثل طعوم ذروائح كثيرة)

والبرودة كقيمتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتقرىب المختلفات أي من المركبات دون البساط والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن أن تشمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ما هيتهما بالحقيقة وهي لا تقيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق وأما اللدغ فقد عرفه الشيخ في القاقون أنه كيفية نقاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا للعدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد باقراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وأما التحذير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللدغ فعل ما يفعل بفطرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللفظ وأن التحذير يفعل ما يفعل بفطرط البرودة المقتضية لجر دال روح وهما تبعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما أبلغ الكيفيات المنتهية الى الحرارة والبرودة في بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والجوضة والملاوحة والحرارة والمرارة والعفوصة والقيض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجح حصرها ولذلك لم يتعرض لها الكثر ما جيعا فعليتان لا تفعل مشعري الذرق والشم عنهما والتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** (وقوى مهيشة تحو الافعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والازوجة والهاشنة والسلاسة) قسم الافعال الى السريع والبطيء اثلاثا تشكك في الصلابة وأما ما في اسنادها الى الافعال لانها ليست مما لا ينفع لموضوعه بل هي مما ينفع بطيئا والرطوبة قد فسر لها الشيخ بانها كيفية تنضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة عما يقابلها وليس ذلك تعريفها لهما لانه لو اراد التعريف لذكر أو لا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه أن الجوهر يفسرون الرطوبة بالبسالة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين أهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء أن البسالة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البسالة فيما من شأنه أن يتل ولم يذكر البسالة والجفاف في هذا الموضوع لانه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية وأما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمر الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمر تحت الاصبع مثلا فهناك أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانفجار وليس اللين الا الأخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمر وهنالك أيضا أمور ثلاثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الملا انفعال فربما حصل البحث الى أن اللين والصلابة

وقوى مهيشة تحو الافعال
السريع والبطيء مثل
الرطوبة واليبوسة واللين
والصلابة والازوجة
والسلاسة

ثم اذا قششت وأجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد وعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته أن جسمها يوجد عدما لجنسه مثلا يكون ولالون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتبها الى الحرارة أو البرودة مثل اللدغ أو التحذير وكذلك الحال في المهيئة المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تليها رطوبة أو يبوسة لانها اما أن يسهل تفرقها واتصالها وتركيها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة أو تصعب فتكون يابسة وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فلغيرها من الاجسام وأما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم أو ينتمي الى هاتين اتماء اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك) التفسير قال الشارح رضي الله عنه وأرضاه لما فرغ من الكلام في اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولى التي بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عدها قوى كثيرة وجعل بعضها مهيشة ٩٨ نحو الفعل وجعل بعضها مهيشة نحو الانفعال فيجب علينا أن نتكلم في أمور أحدها

كيفيتان يكون الجسم مامبستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة قاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره وأقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارها في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها وأما الرطوبة واليبوسة فاعرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما للتلايقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراها وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها بما يفسر بها على ضرب من التجوز وأيضاً اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الاتعمار مع وجود القوام غير السبيل وعدم الفرق بسهولة غير استعداد قبول الفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق أول شيء يعمد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس النليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر أن هذه الاربعة ينتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا لنحو انفعال ما ١٠ قوله (ثم اذا قششت وأجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد) وأعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته أن جسمها يوجد عدما لجنسه مثلا يكون ولالون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتبها الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير وكذلك الحال في المهيئة المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تليها رطوبة أو يبوسة لانها اما أن يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركيها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة أو يصعب فتكون يابسة وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فلغيرها من الاجسام وأما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم أو ينتمي الى هاتين اتماء اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد

في حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها أن تتكلم في القوى المهيئة للفعل والقوى المهيئة للانفعال واعلم أن القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعله للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية او للمنفعية لا بد وأن يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيشة للذوات نحو الفعل والانفعال أي يكون علالاتها والذات الفاعلية أو لتهيئتها للمنفعية فهذا هو المراد من القوة المهيئة نحو الفعل

والقوة المهيئة نحو الانفعال وثالثها تعرف القوى المذكورة في هذا الموضع أما القوى العلية فست الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير والطعم والرائحة وأما الانفعالية فست أيضا الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والهشاشة فنقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تحللا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعبه اللطيف واعلم أن التحلل قد يعنى به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ وقد يعنى به انقشاش الاجزاء بحيث يخالطها عزم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينهما ثم ان الحرارة لما كان من شأنها التلطيف والترقيق كانت مفيدة للتخلل الذي من باب الكيف ومن حيث انما تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات فهي تهيئ التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء والوحداية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينهما وذكر في تعريف البرودة انها كيفية

فعليه يفعل جميعا بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام شكتفها وعقدتها الذين امن باب الكيف ثم قال لو يجب ان تسقط
من الحدين ما اوردناه تفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول أستم قد ذكرتم في المنطق أن من جملة الاعاليط في الاقوال
الشارحة تعريف الشيء بما هو أخفى منه ومعنا ان العلم بحقيقة الحرارة أجلى من العلم بكونها جامعة لمتجانسات ومفرقة للمختلقات
ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاتف الذي من باب الوضع فان كل احد يديه عظمة عقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين
الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها وما لافعال التي ذكرتموها للحرارة فاننا لانعلم حصولها عقيب ملاقاتها الاجسام الا بعد التعيب
العظيم في استقرارها وتبعض جزئياتها ثم ان الاستقرار لا يقيد العلم بان جزأ أن يحصل عقيب ملاقاتها هذه الا ثار ثم بعد القطع بذلك
لا يمكن القطع باستناد تلك الا ثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الا بعد القدر في الفاعل المختار وبيان أنه لا يجوز أن يكون حصول
هذه الا ثار عقيب ملاقات النار لان الفاعل المختار أجرى العادة بخلق تلك الا ثار عقيب ملاقاتها ومعنا ان اثبات كل واحد من هذه
المراتب يستدعي بحثا وتدقيقا ونظرا طر يلا في كيف يجوز أن يجعل ذلك معرفة بالحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز
بينها وبين كل ما عداها وما الطعوم والروائح فلهما عجزا وأن يذكر الكل واحد منها اثر اخاصا اعتقدوا بسبب ذلك أن حقائق الطعوم
والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب أن يقول لاشك أن التعريف يستدعي كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما
ولا يجب أن يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء آخر والالزام لدور أو التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية
غنية عن الاكتساب وأولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كآلامه ولذاته وكشهوته وغضبه أو يدركه بحواسه كمدركات
الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء تكون متصورة لكل أحد تصورا فطر يلا يديه يافهم حائل تدركها لا يمكن الا بما هو
أخفى منها أو بما تساويها وان باطلان فعلمنا أن التعريفات التي ذكرناها للحرارة ٩٩ والبرودة وغيرهما تعريفات

تخالف عن الكيفيات المبصرة والمشموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك أن احساس الحواس
الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جنس ما كالهواء والماء ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه
وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط ما بل تجد خاليا عما تدركه هي
وتلك الاجسام لا تخالو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وأيضا قد يخالو الحيوان عن تلك المشاعر ولا
يخالو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخالو

من الاحاطة بحقائقها فهذا هو التحقيق في هذا الباب وأما اللدغ واللدغ فاعلم أن اللدغ منسوب الى الحرارة والتعذيب الى البرودة
وذكر في القانون أن اللدغ هو الذي له كيفية تهاذه جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا للعددمتفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل
واحد بانحراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في المحذر انه البارد الذي يبلغ من برده للعضو الى أن يصير جوهر الروح الحاملة اليه
قوة الحس والحركة باردا ومن اجبه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل من اج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى
النفسانية فهذا شرح ما اوردناه من القوى الفعلية وأما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر في الشفاء أنها في المشهور رطوبة عن البلة
أي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان أرطب كان أقل النفاقا بالغير فان الماء لصافي بخدا اذا غمس الاصبع فيه
ما كان يلتصق منه بالاصبع أقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي أو الدهن الى العسل فعلمنا أن الالتصاق ليس خاصية الرطوبة ولما بطل
هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة السهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها أنها الكيفية التي بها تكون الاجسام سهلة
القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليوسه هي الكيفية التي يكون بها الجسم عسرا لقبول الاشكال الغريبة وعسرا الترك بعد
قبوله لها ولقائل أن يقول الاستدلال على أن الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهلا لقبول الاشكال أو عن الكيفية
التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير استدلال في أمر لفظي لان هذين الأمرين أعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير
أمران متغايران في ماهيتهما ولا يتكرر هذا التغاير أصلا فلا ينبغي ههنا النزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفسد فائدة
علمية بل الناس اتفقوا على أن الرطب اذا اختلط باليابس أفاده الاستمسك عن التشتت ومعنا ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة
عبارة عن البلة ألا ترى أن الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يهيجده استمسكا عن التشتت وأيضا اتفقوا على أن النار يابسة منع
اتفاقهم على أنها اللطف الاجسام وأرقها قواما فان الجرد والتكاتف خاصية البارد والسيلان خاصية الحار فلما اتفقوا على ييوسه النار مع
اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا أنه لا يجوز أن يكون الرطوبة عبارة عما ذكرناه وأما الخبيثة التي

ذكر وهافى ضعيفة جدا لانفس الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكمل منها في الماء فلا يلزم أن يكون الدهن والعسل أرطب من الماء وهذا القدر كاف في القدر في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كنت في الاسهاب أرغب بل الواجب أن تجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم غير الالتصاق بالغير غير الانفصال عنه فان قيل أستم سلمتم أن الكيفيات المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة بابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول قد ذكرنا الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق الانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا موقع الا في ان المسمى بالرطوبة أي الامرين وأما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامرو وينغمر تحت الاصبح أو ما يجري مجراه قلنا انه لين وهناك أمور أحدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل التعريف وثالثها استعدادها لقبول ذلك الانغمار وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا يتطامر تحت الاصبح فهناك أمور أحدها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابه أيضا فان الطراء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابه فيه بل الصلابه عبارة عن الاستعداد الشديد نحو الانفعال فرجع حاصل البحث الى أن اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكر الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله يلزم أن لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب وأما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر وأما اللزوجة والمهشاشة فالمراد باللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان المزج هو الذي يكون سهل الالتصاق وعسر الانفصال وهو مؤلف من رطب ويا بس شديد الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس وأما الهش فهو الذي يكون عسر الالتصاق وسهل الانفصال وذلك ١٠٠ لعلب اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها

أنه لما إذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها لا تفعل فنقول لان تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل

الرطب واليابس ثابت بالبرهان ولا شك أن البرد يقيد التكثيف واليس والحر يقيد الترقيق واللطافة فاذا الحرارة لا البرودة كل واحدة منهما فاعلة في الاخرى وفاعلتان أيضا في الرطوبة واليبوسة أما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل في الاخرى ولا لهما أيضا تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان وأما اللدغ والتحذير فقد عرفت أن تساهما الى الحرارة والبرودة وأما الطعوم والر والتمح فلا شك في تأثيرهما في آتئ الشم والذوق وأما اللزوجة فلا نهامعدة نحو الالتصاق والمهشاشة معدة نحو الانفعال فلذلك كانتا من الانفعاليات وأما اللين فلا شك في كونهما انفعاليات بقيت الصلابه قائم الا تعدل الانفعال بل تعدل الانفعال فلماذا أوردناها في القوى المعدة للانفعال ولعلها إنما أوردناها ههنا لما بينها وبين اللين من المناسبة وخامسها أن القوى الاولى البسائط التي لاجلها يجري بينها التفاعل وتحدث المركبات ماهي ولم هي فنقول أن المتولدات لا تحصل من اجتماع تلك البسائط الا عند تفاعلها فيجب أن يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية يتم ان الاستقراء دل على خلو البسائط عن جميع القوى الفعالية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فاعلمنا أن هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولى لا ركان واذا عرفت هذه الجملة فانه يرجع الى شرح المتن أما قوله الاجسام التي قبلنا تحذف فيها قوى مهية نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى مهية نحو الانفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والمهشاشة فاعلم أنك قد عرفت معنى القوة أولا ومعنى القوة المهية نحو الفعل أو الانفعال ثانيا وحقائق هذه القوى ثالثا وانه لم يجعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا رابعا وانما قال الاجسام التي قبلنا اجتراراعن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات وانما يخص اللدغ والتحذير بالذكر من بين أفعال الحرارة والبرودة لان أظهرهما في الحيوانات هذان الفعلان وانما يخص الطعوم والر والتمح بالذكر مع ان الاذان والاصوات أيضا مؤثرة في آتئ البصر والسمع لان أثر الاولين في آتئها أظهر وأما قوله ثم اذا قششت واجتدت التأمل وخذتها قد تعري عن جميع القوى الفعالية الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبدل بالقياس الى الحار ويستسحق بالقياس الى البارد فهذه

أن الاستقراء دل على أن الأجسام تعزى عن جميع القوى الفعالة إلا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينها وهي التي تحس من الغائز وهي تستسخن بالقياس إلى البارد وتستبرد بالقياس إلى الحار ويجب أن يكون ١٠١ مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة

العرضية والالزم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية يعني النارية التي هي مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة وأما قوله أعني بهذا أنك تجد في كل باب فيها إذا اعتبرته أن جسمها يوجد عدما لجنبه مثلا يكون ولالون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجوده منتهجا إلى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتعذير فاعلم أن المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه أولا وهو ين غنى عن الشرح وأما قوله وكذلك الحال في الهيئات المتقدم للانفعال إلى آخره فاعلم أنه لما تكلم في الكيفيات الفعلية أراد أن يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الأجسام التي في عالمنا عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لأن الأجسام التي عندنا لا شك أنها قابلة للأشكال الغريبة أصلا وهي الأقل في فهمي لا تكون رطبة ولا يابسة فقد تعزى عنها جسم أو

لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات (تنبيه فالجسم الباطن في الحرارة بطبعه هو النار والباطن في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الأرض) أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها أجساما طبيعية اعتبارات منها أنها استقصات المركبات ومنها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاختبار الأول يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والافعال اللذين هما سبب التركيب يستدل بذلك على عبادتها وبالاختبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها أيضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فإنه قال في مختصره يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الأرض فتقول في تقريره قد ظهر بما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يتخلو عن كفتين أحدهما مفعلية والآخرى افعالية وبيان الحصر بأقسام الكيفيات الأربع إليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهد والاحكام التي لا تدفع الأعلى التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بمماثلة في هذه الكيفيات وإذا وجد الفعلان في الجسمين اللذين هما أشد تعاديا من الجميع أعني النار والماء أظهر والافتعالين في الباقيتين أظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه إليها وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشدد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف وأشار بقوله بطبعه إلى مصدر تلك الحرارة أعني الصورة النوعية وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها يعلم أن هذا القول ميمر للنار عما سواها ومعرف لما هيته وكذا في الثلاثة الأخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجود لوقوع التنازع في مفهوم الأولين دون الآخرين مع أن المراد عنده واحد فالفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والأرض لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهبا إلى أن صورة الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة فأزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج إليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الافعاليتين وتقديم الأشرف من كل جنس على الأخس أولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة له ثم قال سخونة الشديدة موجودة وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن الأرض أبرد من الماء لانها أكثر كثافة وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء أشد كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الاحساس به أشد وأما الميعان فان كان هو البسلة فالمائع هو الماء لا غيره ان كان هو سعة هولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير الأرض والنار أولى به من الكل لان الاسخن أطف وأرق قرأ ما وائس سعة هولة التشكل الالفة القوام واللطافة وأقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شكت ان أحرا الجرام في النظر الأول هو النار وأبرد الماء وأشد ما ميعانا

يكون منتمية إلى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة واللزوجة والمهاشة وقد عرفت كيفية انتمائها إلى الرطوبة واليبوسة (تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الأرض والجوهر بالقياس إلى الماء حار لطيف يشبه به الماء إذا سخن ولطف والإرض إذا خلب وطباعها لم تسخن بعله بردت وإذا خلبت النار وفارقها

سخونها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقدفها السحاب الصاعق وهذه الأربعة مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك في الأطراف أظهر الشرح لما بين أن القوى العرضية الأولية التي يحصل التفاعل ١٠٢ بين الأركان الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بذلك في بيان

هو الهواء ولم ينزعه في ذلك من نازعه بالقياس أو استدلال وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا وأظن القول فيه في الشفاء **قوله** (والهواء بالقياس إلى الماء طريفاً يشبه به الماء إذا سخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها أراد بيان أنصافها بالكيفيات الخفية أيضاً وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الأرض ويبوسة النار وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فاستدل بذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس إلى الماء طريفاً ولم يقل أنه حار مطلقاً لأنه بالقياس إلى النار ليس بحار إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بأن الماء يشبه به إذا سخن وتلطف أي تخلخل وتشبه به بتسخره وتصاعده في حيزه لا تكونه هو لأن ذلك لا يكون تشبهاً وبخارها أجزاء صغيرة مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضي الخفة والطاقة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فها هو أسخن فهو أخف وأطف وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وأطف منه لكنه أخف وأطف فهو أسخن **قوله** (والأرض إذا خلت وطباعها ولم تسخن بعله بردت) أقول وهذا استدلال على برودة الأرض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي أشعة العلويات ثم المسخنة السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** (وإذا خلت النار وفارتها سخونها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقدفها السحاب الصاعق) أقول يريد إثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فأنما على ما قال ههنا تولد من أجسام نارية فارتقا السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متباعدة وفيه نظر لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله أنها تولد من البحيرة والادخنة الأرضية المتصاعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض كما أن البخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء أرضية صغيرة اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء وهذا أظهر قوله في الصاعقة وأيده القاضي الشارح بأن الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النارية لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها **قوله** (فهذه الأربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) أقول لما بين كيفيات هذه الأجسام أنتج منها ثبائناً صورها فإن البسيط لا يصدر عنه الاثنى واحد واختلاف الآثار يدل على ثبائنها مصادرهما ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى فاستدل اقتضاءها لا إمكانية المتخالف على ما يشاهد إلى اختلاف الصور وهولية هذا الاختلاف في نفس الأمر لكن لما كان اختلاف الإمكان واضحاً واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً وانما أثبت اقتضاءها لا إمكانية المتخالف باختلاف ميولها الطبيعية لأن الاستدلال به على ما مر أوضح الاستدلالات على اختلاف الإمكان والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الأرض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الأرض وهما أيضاً ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** (وذلك في الأطراف أظهر) أقول الميل الطبيعي يزداد شدة بزيادة

أن الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ في الحرارة بطبيعته هو النار والبالغ في البرودة بطبيعته هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الأرض واعلم أنك قد عرفت في المنطق أنه إذا قيل للإنسان هو الناطق اقتضى ذلك كونه المحمول مساوياً للموضوع أي لا يكون أعم منه ولا أخص وإذا كان كذلك كان قوله البالغ في الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضي أن يكون محمول كل واحد منها مساوياً للموضوع وإذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا في بعض هذه القضايا ونحن نشير إلى ذلك إشارة خفيفة ونجمل الاستقصاء على المباحث المشرقية والمختص أما في القضية الأولى فقد حكى الشيخ في الشفاء عن كثير من المتقدمين أنهم كانوا يقولون إن النار البسيطة لا تكون في غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بأن قال إذا كانت القوة

المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والمتواتر زائلة فوجب أن تحصل السخونة على أبغ الوجوه وأما في القضية الثانية وهي أن البالغ في البرودة بطبيعته هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعبر وزعم أن الأرض أبرد منه لأن الكثافة لازمة للبرودة والطاقة لازمة للحرارة فلما كانت الأرض أكثف وجب أن تكون أبرد وانما يكون الانحسار ببرودة الماء أشد من الانحسار

برودة الأرض لأن الماء للطاقتها يصل إلى مسام الأرض لكثافتها لا تصل وكذلك قال النحاس المذاب أقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وإن كان أكثر منها في الحس فإن من أمر يده على النار بسرعة لا تحترق يده ومن أمر يده في النحاس المذاب لا بد وأن تحترق والسبب فيه ما ذكرنا أن النار للطاقتها يسرع انفصالها عن البدن والنحاس المذاب لكثافته يبطئ انفصاله عن البدن فلا جرم يكون الاحساس بحرارة النحاس أقوى من الاحساس بحرارة النار وأما القضية الثالثة وهي أن البالغ في الميعان هو الهواء ففيه بحث لأنه إن كان المراد من الميعان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلية ومعلوم بالضرورة أن الهواء ليس كذلك وإن كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الأشكال الغريبة وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقه القوام وعندنا النار أولى بذلك فأنرى أن الشيء كلما كان أسخن كان الطف وأرق قواما ونرى أن الهواء كلما ازدادت سخوته ازدادت رقيقته ونرى أن النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقة أقوى في ظنوتنا أنه كلما كان الشيء أسخن كان الطف وذلك يقتضي أن تكون النار الطف الأجرام وأسهلها قبولاً للأشكال وتركها ثم هب أن هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على أن النار الطف أي أطوع للتشكل بشكل الحاصر الحار ولا يمكن لا بد من الدلالة على أن الهواء أسهل قبولاً لذلك والاتصاف أننا فسرنا الرطوبة باليلة كان الرطب من العناصر الأربعة واحداً وهو الماء والثلاثة الباقية تكون يابسة وإن فسرناها بسهولة قبول الأشكال كان الرطب من العناصر الأربعة بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الأرض وأما القضية الرابعة وهي أن البالغ في الجود هو الأرض فذلك مما لا نزاع فيها أصلاً بل هي هنا بحثان أحدهما أن الشيخ لما إذا صرح في حرارة النار وبرودة الماء بأنهما حصلتا بطبعهما حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ولم يصح بذلك في ميعان الهواء وجود الأرض والثاني أنه لم بدأ بذكر الحرارة وثني بالبرودة وثالث بالرطوبة ورابع باليبوسة فنقول أما الأول فذلك لأنه لم يشبهه على أحد أن الرطوبة واليبوسة مغايران للطبيعة النوعية التي هي العناصر الأربعة ولكن أكثر المتقدمين ذهبوا إلى أن طبيعة النار هي الحرارة وطبيعة الماء البرودة ولأن اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعالة أكثر من

إلى أن طبيعة ١٠٣

اشتباه الكيفيات المنفعلة بهم أفلا موقوع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعلتين ولم يقع في الكيفيتين المنفعلتين لأجرم أنه لما ذكر الكيفيتين الفاعلتين ذكر أنهما تصدران عن طبع الشيء تنبهاً على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذلك وتنبه أيضاً على الجهة التي عول عليها في أن حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي أن الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صورة قسبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لأنه إنما يصدق أن هذا الشيء بالغ في الحرارة إذا كانت

الجسم إلى مكانه الطبيعي قرباً وذلك لأن المعارق مع ذلك يتقضى حججاً فيتنقص معاوقة فلذلك يكون طلب

الحرارة قابلاً للاشد والاضعف وأما في الكيفيتين المنفعلتين لم يقع هذا الاشتباه لأجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة وأما الثاني فلأن الكيفية الفاعلة أشرف من المنفعلة والحرارة أشرف من البرودة لكونها مناسبة للحياة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وثني بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لأن الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان أشرف من اليبوسة وأما قوله والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف يشبه به الماء إذا سخن وطف واعلم أن لكل واحد من العناصر الأربعة كيفيتين وكل واحدة منها فإن إحدى كيفيته قوية والأخرى غير قوية فلماذا ذكر مالكل واحد من الكيفيات القوية شرع بعد ذلك في ذكر مالكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم أنه بالقياس إلى الماء حار أي له كيفة متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكرنا أن الوسيط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس إلى الماء أي يسخن بالقياس إلى الماء الذي هو بادر ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشبه به الماء إذا سخن وطف ووجه الاستدلال أن الماء إذا سخن وطف تبخر والمعنى بالبخر أجزاء صغيرة هوائية مختلطة بأجزاء صغيرة مائية فلما كانت سخونة الماء مقضية لتبخره وقد ثبت أن في البخار أجزاء هوائية مائية دل على أن سخونة الماء سبب لانقلابه هواء فلو أن السخونة أمر طبيعي للهواء والأماكن السخونة سبب لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه اقتناعي وأما قوله والأرض إذا خلبت وطباعها ولم تسخن بيلة بردت فاعلم أن المراد منه إثبات برودة الأرض واستدل عليه بأنه متى لم يسخن بيلة من خارج مثل مسامته الشمس وسائر الكواكب قائمات برديتها وذلك يدل على أن البرودة طبيعة لها وأما قوله إذا خلت النار فارقها سخونتها فاعلم أن المراد منه إثبات يبرودة النار واستدل عليه بأن النائم زالت السخونة عنها حدثت منها أجسام ضلابة أرضية يقدفها السحاب الصاعق مثل ما ذكر في الشتاء من سقوط قطعة من حديد من السحاب إلى الأرض ومن سقوط أجسام نحاسية شبيهة بالقصل ولقائل أن يقول هذه الحجة ضعيفة جداً لأن لقائل أن يقول لم قلت أن تلك الأجسام إنما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز أن يقال إن سخونتها إنما كان لأن أجساماً بخارية روحانية صارت لكثرة حرارتها فبرية الشبه من الابخرة والادخنة التي منها يتكون الحديد في

معدنه ثم اذا ارتفعت الى كرة الاثير انطبق البعض ببعض وتولد منها الحديد. ولا بد لكم من هذا الذي قلناه لأن المنقذ تارة يكون نحاسا وتارة يكون حديدًا وتارة يكون حجيرًا ولو كان تولدها مجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلفت هذه المتولدات واعلم أنه لم يذكر كون الماء رطبًا لأنه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا أن نعلم ما اذا بد في هذا النمط من البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لأنه أثبت الحرارة في الهواء والبرودة في الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا أنه لا بد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم بدأ الهواء ثم بالارض ثم بالنار لان المطالب اثبات يبوستها وأما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم أنه لما بين أن كل واحد من هذه الاربع مخصص بكمييتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين أنه ليست مخالفة بعضها البعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصور المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز النار لا يقف في حيز الهواء بل يصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا أحس بما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف أظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصره الى طرفه مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت أن كل واحد منها قرار عن مكان الاخر وجب أن يكون كل واحد منها منافيا بطبعه للاخر ١٠٤ والالكان المكان الواحد ملائما للجسم ومنافرا للمثله وانه محال واعلم أن هذا

الفصل بناء على أن الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قد مر
 الامكنة الطبيعية والمهرب عن الغريبة في الاطراف أظهر ﴿ تنبيه من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاً تحت مقلاله لا بطبعه كذبه أن الاكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر ﴾ أقول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور رامية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يقين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل أن يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسرا مما يجذب مما يتحرك اليها أو يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبري ترتكز على اسرع منها للصغير والسريعة بخلافها وذلك لان الاكبر أقوى طبعاً فهو أشد ميلاً وأقل مطاردة للقاصر والوجود يشهد بان الكبير من أجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها أسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحت اياه مجتمعاً تحت مقلاله لان قوما ذهبوا الى أن العناصر كلها طالبة لمرکز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفوا الاخف فوقه واحتجوا عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصاً بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر﴾ التفسير المحصول من الحكماء اتفقوا على أن

المسئلة الثانية*) في سبب ترتيب العناصر في امكنتها وفيها فصل واحد ﴿ تنبيه من ظن أن الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاً تحت مقلاله لا بطبعه كذبه أن الاكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر﴾

بالهواء

بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر﴾ التفسير المحصول من الحكماء اتفقوا على أن

الارض في المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهواء النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاكثرون من الحكماء زعموا أن هذا الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم أن الاجسام كلها طالبة للمركز الا أن الاثقل أسبق اليه ومتى وصل الاسبق اليه طوي الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن حيز البعض وربما أمكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المقدم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها في الصور المقومة احتاج في تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام كلها كانت أعظم كان ميلها الى أحيارها الطبيعية أقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسري أضعف لما بينا أن الميل الطبيعي عائق عن القسري والشئ كلما كان العائق عنه أقوى كان وجوده أضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفوا الهواء على الماء قسرا با لكان كلما كان الهواء أكثر كان طفوه على الماء أيضاً لكن التالي بالعكس فانه كلما كان الهواء أكثر كان طفوه على الماء أسرع فعلمنا أن ذلك الطفو طبيعي لا قسري وبطل المذهب الذي ذكره وأما قوله وكذلك الحركات الاخر يعني به سائر أنواع الحركة في المسئلة الثالثة في بيان جوار الكون والقسار على العناصر الاربع وفيها فصل واحد

بالهواء والماء أشار إلى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الأخر (تنبية قديرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما التقطته مدالي أي حدثت ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف وأقبل للرشح فهو أذن هواء استحالة ماء وكذلك قد يكون محو في قتل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحبا بالم ينسقي إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثاجا ثم يضحى ثم يعود) أقول يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهول فيقول تغيرات الأجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن ونسمى فسادا أو كونا كما هو وتغيراتها بكييفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين بنفس واحد هما أو يكون الاخر ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة لكن الواقع منها أولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الأطراف لا تكون من الأطراف الأبعد تكونها أوساطا أعني لا يتكون الهواء من الأرض الأبعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكوينين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة أزواج أحدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والأرض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فان الأنواع الأولى ستة وهي بساط وأربعة من الباقية تتركب من بسطين وهي تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من النار وعكسا هما واثنان مركبان من ثلاث بساط وهما تكون الأرض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية وهو كاذكرنا يشتمل على نوعين أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول مشهورا بالكثرة المشاهدة فان انفصال البخارة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قبل البخار يشتمل على أجزاء مائية قلنا نعم وعلى أجزاء هوائية أيضا لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصل بالعليان وغيره فلهذه هذه النوع لم يذكره الشيخ وأيضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهول مشتملا على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين أحدهما الندى الحادث على ظاهرا لانه إذا برد بالجمد وأشار إليه بقوله قديرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هنا إما أن يتكون من الهواء وهو المطلوب وإما أن لا يتكون منه بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه من كرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالمشيع أي البركات وغيره أو يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الأجزاء المائية ان كانت باقية فقد تصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقاءها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء إما أنها ذلت الأجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنجيسه من الاناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاول وإما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة أقص مما كان قبلها وإما تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير أن يجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الاناء إليه مع أن ذلك بعيد جدا لان تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء أياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانه نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على

تنبية قديرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما التقطته مدالي أي موضع شت ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح ولا يكون عن الحار وهو الطف وأقبل للرشح فهو اذا هواء استحالة ماء وكذلك قد يكون محو في قتل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحبا بالم ينسقي إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثاجا ثم يضحى ثم يعود

وتيرة واحدة بشرط أن ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد وأشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لقطته مدالى أى حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حيثذ ويتصل به هواء آخر ويصير أيضاً ماء الى أن يجري الماء جرياناً صالحاً واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد وأجيب عنه بأن جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريراً وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً فاذا ألح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما اتو جدالاً وانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهراً عن برودته الشديدة سريراً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء أما اذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندى يترشح مما فى داخل الاناء وهو أيضاً باطل لوجوه أحدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجند الذى لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقاً للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع وأشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حاراً وجب ان يوجد الرشح أيضاً بل ينبغي ان يكون الرشح أكثر لان الحار الطيف وأقبل للرشح لرقعة قوامه وليس كذلك وأشار الى ذلك أيضاً بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو الطيف وأقبل للرشح ولما أبطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد فى قعر الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجاً بحيث يعود الصحو ثم تولد مرة أخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قاع الجبال فيضرب الصر هو اها الى قرله ثم يعود ويريد بالصرا البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً فهذه ابيان الازدواج الاول واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الاراضى الجبلية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى تخفى الشمس عنها ستة أشهر وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء وأيضاً لو كان انقلاب الهواء البرودة فيبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لاننا لم ندع ان السبب فى ذلك أى برودة هو ولا انه على أى شرط ينبغي أن تكون ولا ان المانع اياه عن ذلك أى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا ان كان وجود الكون والفساد معاشدة ما يقتضى حصوله فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سبباً موجبا هو البرودة مثلاً بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بقدم ذلك اما الفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان وجودهما قولاً (وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضيئ محل فى الهواء على ما شاهد ولا تبقى لها حرارة محبوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ وأما عكسه فهو

وقد تخلق النار بالنفخات
من غير نار

وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب بخارج صلبة فهذه الاربعه قابلة
لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة (الشرح المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعه
والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعه لما كانت اربعه وقع منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهي
هذه صيرورة الارض ماء أو هواء أو نار أو صيرورة الماء أرضا أو هواء أو نار أو صيرورة النار أرضا أو ماء
أو هواء وليس لاحد ان يدعى أن ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء أرضا ولا يلزم أيضا من صحة أحدهما صحة
الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعة اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نار وثالثها انقلاب
الارض ماء ورابعها انقلاب الماء أرضا واعلم أنه متى صحت الاقسام الثلاثة الاول فقد صحت جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء
ثبت أن هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت أن هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهوى الارض
المماثلة لهوى الماء وهوى الماء المماثلة لهوى الهواء وجب أن تكون مماثلة لهوى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء
نار اثبت كون هيولاها مثلا لهوى الكل بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلاثة كافية في أن للعناصر الاربعه هيولى مشتركة فاذا
ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام صيرورة ان ما يصح على الشئ يصح على مثله بقى ههنا اثبات ثلاثة أحدها أن الاقسام الثلاثة لما كانت كافية
في اثبات المطلوب فلما اذا ورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء أرضا مع أن المطلوب حاصل بذكر كل واحد منهما
وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وفيه بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب النار هواء والماء هواء والارض نار الحاصل المطلوب فلما اذا اثار الشيخ
في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لما اذبا ببيان انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نار وثالث بانقلاب
الارض ماء وربع بانقلاب الماء أرضا فائدة هذا الترتيب فالجواب عن الاول ان الاقسام ١٠٧ الثلاثة الاول اوردتها الشيخ

بالقصد الاول راجعا القسم
الرابع فانه ما اوردته
بالقصد الاول الا ترى
انه جعل كل واحد من
الاقسام الثلاثة أصلا
مستقلا بنفسه في الاول

المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكبر وسد الطرق التي
يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله** (وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة
يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب بخارج صلبة فهذه الاربعه قابلة للاستحالة بعضها
الى بعض فلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض
ماء فقال وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك أصحاب الحيل يعنى طلالا كسير

قد يرد الاناء بالجد الى آخره وفي الثاني قال وقد تخلق النار بالنفخات وفي الثالث قال قد تحل الأجساد الصلبة وأما في الرابع فلم يقل قد
تجمد مياه جارية بل لما ذكر انحلال الأجساد الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد تجمد مياه جارية وهذا منه تنبيه على انه انما
ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لا حاجة اليه في هذا المقصود وأما الثاني فجعله ان الاقسام الاخرى وان كانت مفيدة
للمطلوب الا ان فيها ما يتعسر اثباته مثل انقلاب الهواء أرضا وانقلاب الارض نار او منها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام
التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالسخن لكن ليس هو بمشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند
الانطفاء تنقلب هواء وليس بمشهور ان الهواء ينقلب نار افلوان الشيخ اثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بإيراد
أمثلة من الاقسام التي اوردتها ويصححها بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صحح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا
التطويل وأما الثالث فنقول انه انما ايد ببيان صحة انقلاب الهواء ماء لان الطريق الجسد من التعليم أن يبدأ بالاسهل ويرقى الى الاصعب
والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية هو
زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء أسهل وأقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لاجرم كان تصورا انقلابه ماء أسهل
من تصورا انقلابه نار افل هذا قدمه عليه وأما انقلاب الارض ماء فهو أضعفها تصورا فلذا أخره ثم شبهه بانقلاب الماء أرضا لان ذلك قد
شاهده بعض الناس فشبهه به ازالة الاستبعاد ويجب أن يعلم ان الكلام في أمثال هذه الامور اقناعي ضعيف جدا ولولا اني التزمت
استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب تنبيه المقلدة على وقوف من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه أحد من سبقني وانى ما قدمت
على الاعتراض جزافا والما كنت أجوز تضيق زمانى في مثل هذه الكلمات وان رجع الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على اربعة
مباحث البحث الاول في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك ههنا على وجهين وأنا أقرب ركل واحد منهما على أفضل الوجوه الاول
ان الاناء الفضى والنحاسي أو ما أشبههما اذا وضع فيه الجدي حتى يرد جدا فانه يجتمع على أطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تنحلي واما

أن يقال ان الاجزاء المائية كانت ماثورة في الهواء الذي يليها لكنها الصغرها وجذب حرارة الهواء لها ما كانت يتمكن من أن يخرق اتصال الهواء وينزل ويجتمع على أطراف السكوز فلما برد الاناء بالجد جدا أيضا حتى يبرد الهواء القريب منه جدا فزال السخونة عن تلك الاجزاء الصغيرة الميثوتة في الهواء فقلت ونزلت واتصلت فاجتمع على السكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذي ذكر صاحب المعتبر أو يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما في داخله أو يقال ان الهواء انقلب ماء ووجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما أن يقال انها كانت ما قبل اجتماعها على طرف السكوز أو ما كانت كذلك فان كانت ماء فاما أن يقال انها من الماء الذي في السكوز وهو الذي يكون على سبيل الترشح أو من الاجزاء التي في خارج السكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما نجيناها اجتمعت مرة أخرى ولو كان السبب ما قالو لما كان الامر كذلك الا في المرة الاولى لما برد الهواء المحيط بالسكوز وردت جلة الاجزاء المائية الميثوتة فيه ونزلت على طرف السكوز فحينئذ لم يبق في الهواء المحيط بالسكوز شيء من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب أن لا تجتمع القطرات مرة أخرى لكننا ترى اننا كلما أزلنا تلك القطرات اجتمعت مرة أخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما لفظته مد فعملنا فساد هذا القسم واما الترشح فهو أيضا باطل اما أولا فلان الماء الحار اللطيف فيكون أقبل للترشح لكن الامر المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من السكوز فوق الموضع الذي يماسه الجند والرنم انما يكون في الموضع المجاوز للمترشح واما ثالثا فلان ذلك الجند يكون بحيث لا يتحلل ١٠٨ منه شيء مع انه يجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجند أبعد عن التحلل كان المعنى المذكور

آثم وانما قال الشيخ واسب لا يكون الا في موضع الرشح ولم يقل ولا يكون في موضع الرشح لان المقصود ليس هذا الامر لا يحصل من الرشح بل في ان هذا الامر لا يحصل من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه استحالة ماء فان قيل اذا كانت برودة الاناء قلب الهواء ماء فلماذا لم يقلب الهواء المحيط به

و يكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق أو بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالتوشادر ثم اذا تبثها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء والاحياء هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك أشار الى عكسه بقوله كما قد تجد مياه جارية تشرب بجارة صلبة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تتعقد جرا بعد خروجهما من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف قولاً بل وصله بالحكم الاول لانهم ما من ازدواج واحد ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قارة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها أعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة بعض أصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة أن تكون استحالة في الكيف مثلاً الهواء الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جساماً واحداً متكيفاً بهذه الكيفيات ومع ذلك فيقاء الكيفية التي استحالة اليها العنصر مع زوال السبب

بالكلية ماء ثم اذا انقلب الهواء ماء لا بد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ يجذب اليه هواء آخر لاستحالة الخلاء فينقلب المقضى ذلك انما هو حتى اتي سبيل عظيم بسبب ان برودة السكوز قلب الهواء فنقول فيحتمل أن يكون السبب فيه ان الماء اللطيف من الاناء فيكون تسخينه عن الهواء الحار اسهل من تسخين الاناء واذا كان كذلك فالاناء اذا برد واحال الهواء الملاصق به ما التصق ذلك الماء بالاناء ويستخن عن الهواء فنع وصول برودة الاناء الى الهواء فلا يحرم لم ينقلب الهواء ماء وهذا السبب متى أزلنا القطرة الملتصقة بالاناء عنه حصلت عليه قطرات أخرى ولقائل أن يقول نحن نعلم بالضرورة ان يرد الهواء المحيط بالمطيف بالاناء سبب برودة الاناء لانه ليس أعظم من برودة الهواء المحيط بالارض الجندی في صميم الشتاء بل من برودة الهواء في الموضعين اللذين تحت قطبي العالم في الوقت الذي تكون الشمس عارية عنهم ستة أشهر فلو كان يبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور يقتضي انقلابه ماء لكن يرد الهواء في الصورتين المذكورتين أولى بان يقتضي انقلابه ماء ثم اذا انقلب ذلك ماء عادت برودة ذلك الماء على برودة الهواء المحيط به فيزداد ذلك الهواء يردا فيكون انقلب الى المائية أولى وعلى هذا الترتيب يلزم أن ينقلب كل الهواء الذي هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان يرد الهواء لا يقتضي انقلابه ماء فبطل ما ذكره الجهة الثانية انه قد يكون صحو في قبال الجبال فيضرب الصر هو اها فينقلب ذلك الهواء سحاباً مطراً قال صاحب الصحاح الصر بالكسر يرد يضرب التناثر واعلم ان هذه الجهة تجري بنية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهواء الصافي أصفى ما يكون وبالجهة على ما يكون في الشتاء من الصفاء يتعقد دفعة من غير بخار يصعد اليه أو ضباب ينساق نحوه ويصير سحاباً ويلقى الارض ويرتكب عليه ثلجا بكمية مقدار رمية في رمية فيصير الهواء صافيا لحظة ثم يتعقد مرة أخرى ويلزم من هذا الدور حتى انه يتعقد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال لم

وادي كبير وليس ذلك الا هو اذ قد استحال تلجاء ماء ولها ان يقول الاعتراض المذکور على الجهة الاولى لازم ههنا مع مزيدا اعتراض ذكره صاحب المعبر فقال يحتمل ان يقال الاجزاء المتصلة المتعرفة الى الجو البارد لما عرض لها برده ببط من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت فصارت سحابا ونزل تلجاء لو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء أولى لان البرد حينئذ يكون أشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر أبرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا بالبحر قوة تحدث في الهواء ولمالم يكن كذلك بطل قالوه البحث الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ما ذكره من انه قد تخلق النار بالنفحات من غير نار وكيفية ذلك ان الكبر اذا ألح عليه بالنفخ وخنق الهواء ولم يزل أن يخرج ويدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا البحث الثالث في انقلاب الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من انه قد تحمل الاجساد الصلبة الحجرية مياهها سيالة وكيفية ذلك اننا شاهدنا الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع في موضع ندى انحل كله ماء وكذلك النوشادر فن اراد حل بعض ١٠٩ الاجساد الصلبة فليقلب طبيعته الى اللحية تكثر السحق

كالنوشادر وما تجرى مجراه فلذلك قال صاحب الاكبر في باب الحل اجعل الاشياء ملحا والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي ينحل في الرطوبة بالكلية فهناك قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما أولا فلانه اذا صبح انقلب الارض ماء صبح انقلب الماء ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه خرجت من منابعها فاعتقدت هناك اجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فن لم يحس بها اولم يجد هالم

المقتضى اياها دل على حدوث صورة تستحقها (اشارة وتنبية هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول والحري ان تتم اربعة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وتيسل ليس بمطلق كالماء) اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انما اركان العالم ومنها انما اسطوانات تركيب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انما اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم به هذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحدا اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقوله بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان لبعض كالأعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله بالحري ان تتم اربعة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى انحصار الاركان في هذه المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذا الترييع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبيعته ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقل المطلق ما يقابل في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركية ولذلك فسر بالطرفه فوق الاجرام كلها أي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان أحدهما الذي في طباعه ان يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون ثالثا للحركتين المتضادتين كما ظن

مكنه التصديق به ثم بعد تسليمها في صحة الاقضية المركبة عنها أبحاث طويلة ولقد أورد بعض أصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا تجوزون ان يقال ان الماء اذا صار هوا فليس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البلية والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكرناها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبتت هذه المسائل الاربعة ثبت ان العناصر قابلة لان يتصف مادة كل واحد منها بصورة الاخر فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره وبالله العصمة والعون والتوفيق (المسئلة الرابعة) في ان الاستقسان والاركان ليست الا الاربعة المذكورة فصل واحد (اشارة وتنبية هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول والحري ان تتم اربعة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وتيسل ليس بمطلق كالماء)

وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدت أنها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه) التفسير لما تكلم في صفات هذه الأجسام الأربعة أراد أن يبين أنها هي الأصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الأركان الأول واعلم ان اعتبار كونها أصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتي للعالم وأصل الكون والفساد هو الذي يكون محلا لهما فكون هذه الأربعة أركاناً أمر يعرض لها بالنسبة إلى العالم وكونها أصولاً للكون والفساد أمر يعرض لها بالنسبة إلى العالم بل بالنسبة إلى الكون والفساد وأحد الاعتبارين مغاير للثاني ثم ان الشيخ بين أولاً في هذا الفصل أنها هي الأركان لعالمنا هذا وثانياً أنها هي الأصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الأول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزءاً من أجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة إلى كل العالم وكون كل واحد منها أصلاً للكون والفساد حالة له بالنسبة إلى أمر غير طبيعي له والأمر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها أركاناً قبل كونها أصولاً فلا جرم بيان كونها أصولاً بما يبين أنها هي الأركان لهذا العالم فهو قوله في الجري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقل ليس بمطلق كالماء وانما يحتاج ههنا إلى بيان أمرين أحدهما تفسير الثقل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الأربعة يكفي في ان تتم بها عدد الأجسام المستقيمة الحركة فانما يتبين ان أركان عالمنا ليست الا هذه الأربعة أما الأول فالثقل المطلق هو الذي لو لم يمنع مائع لا يطبق مركزه على مركز العالم حتى يكون رأسنا تحت الأجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنع مائع لتحرك حتى تماس سطحه سطح الفلك وأما الثقل الإضافي ١١٠ فانه يعتبر ذلك على وجهين أحدهما هو الذي بطباعه يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين

بعضهم لانها انتهت إلى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرتب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس إلى النار نفسه كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقل وخفيف بالإضافة وهذا الوجه يقرب من الأول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاختبار الأول لا يرى يد من المحيط ما ترى يد النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة وليكون متساوياً للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الأخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الأول في بيان حصر الأركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً ان يكون مع النار شيء آخر هو أيضاً خفيف مطلق واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحتمل جسمين بسيطان **قوله** (وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدت أنها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه التي عندنا) أقول هذا بيان انها التي تتحلل إليها المركبات وتتركب منها وأشار فيه إلى

حدى الحركة المستقيمة حركة إلى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض له أن يتحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك منهما إلى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها فلا جرم كان ثقل الماء اضافياً

من هذا الوجه وثانيهما ان الماء اذا قيس إلى الارض نفسه وكانت الارض سابقة إلى الوسط فيصير الماء عند الارض خفيفاً فهو يكون ثقل بالإضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الأول الا انه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته إلى الوسط اسكنه يتخلف عنه وأما ذلك باعتبار انه لا يرى يد من الوسط الحد الذي ترى يد الارض بعينه واذا عرفت الثقل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وانما قال الشيخ ثقل ليس بمطلق ولم يقل ثقل مضاف فاما أولاً فلان القضية تصير منفصلة حقيقة بالعبارة الأولى دون الثانية وأما ثانياً فلان الوجه الأول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه اضافياً لان حاصره يرجع إلى انه لا يرى حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء قسمته بالثقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازاً وأما قسمته بانه ثقل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلا جرم كانت هذه العبارة أولى وههنا بحث وهو ان لقائل أن يقول لان سلم ان في الهواء ميلاً صاعداً والاكس إذا بسطنا كفنا وأرفعناها في الهواء وجدنا فيه مدافعة إلى فوق كما اننا اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة إلى الأسفل ولما لم نجد المدافعة القوتانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعداً ببيان الشرطية اننا اذا قلنا الهواء صاعداً عنينا به ان مطلوبه ان يلتصق بسطح النار كما اننا اذا قلنا الارض هاربة بالطبع عنينا به ان طبيعته تقتضي ان ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكان الارض عالم تصر به الحالة كان الميل المسفل موجوداً فيه بالفعل فيكون الهواء عالم تصر به الحالة المذكرة كان الميل الصاعد موجوداً فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا في الهواء وأرفعناها كان الهواء الذي تحت كفنا غير واصل إلى الأمر الطبيعي له فوجب أن يكون الميل الصاعد خاصاً فيه بالفعل والميل محسوس فوجب أن يكون ذلك الميل محسوساً وأما بيان أن هذه الأجسام الأربعة يكفي في ان تتم بها عدد الأجسام المستقيمة

الحركة فلا تتركها فأن الجهة الحقيقية أما الفوق وأما السفلى وثبت أن كل جسم يتحرك إلى جهة قائما أن يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة أو القرب منها فإذا الأجسام المستقيمة الحركة لا يمكن أن تزيد على هذه الاربعه قائما أن تكون طالبة لنفس الفوق أو القرب منه أو لنفس السفلى أو القرب منه وقد ثبت أن النار طالبة لنفس الفوق فيجتمع أن يكون ههنا جسم آخر مخالف بالمسألة للنار ويكون طالبا أيضا لنفس الفوق لما عرفت أن المكان الواحد لا يسحقه جسمان فلما كانت الامكنة أربعة وكل واحد من هذه الأجسام الاربعه يستحق واحدا منها وجب أن لا يكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من أركان هذا العالم وثبت أن هذه الاربعه كافية في كونها أركانا للعالم وأما بيان أنها كافية في أن تكون أصولا للكون والفساد فقلوه وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدت امتنسية بحسب الغلبة إلى واحد من هذه واعلم أن المراد منه الاستقرار وتبع أحوال المركبات في حالتها تركيبها وانحلالها يدل ١١١ على تركيبها من هذه الاربعه وأنه لا بد وأن يكون أحد هذه

الاستقراء وتبع أحوال التركيب والتحليل على ما يذكره الأطباء وفيه تعرض بان المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود قال القاضى الشارح انما يسمى الفصل بالإشارة والتنبيه لان الإشارة هو بيان حصر الأركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقصات المركبات لا غير بالاستقراء وتلك القاضى الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته أحسنا بقله ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والحرا متصل بكماله فالميل فيه ليس بالقوة أما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله إلى الفعل ويحس به واستيعاده أيضا لبقاء الأجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الأجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر إلى ما يحفظه ليس بعيدا على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثر الا بالفساد لا فاسر هنالك ولا تسكون عن غيرها لان استعداد الأجزاء لمخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها أيضا ليس على ما يجب لان المعد كاستغنان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الأجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى **تنبيه** هذه يخلق منها ما يخلق بأمرجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة فخلق مختلفه بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان أجناسها وأنواعها **اقول** يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الاربعه والمركبات ثلاثة ودورة لا نفس له ويسمى معدنيا ودورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا ودورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسه ومحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كالات أولى فان الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالانسانية وهو أول شئ يحل في المادة وإلى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كال ثان عرض للنوع بعد الكمال الأول فهذه الصور كالات مختلفة الا **نار** يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف وكل صنف على أشخاص لا يحصر لها بحيث لا يشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهوى الأولى ولا بسبب الجسمانية فانها مشتركة ولا بسبب المبدأ المفاخر فانه كما سنبين

لا بد وأن يكون أحد هذه الاربعه غالبا عليه وأما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التي يذكرها الأطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقصات أربعة وهي مشهورة فلا حاجة نا إلى ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزءا من المركبات وتقريره من وجهين أحدهما هو اننا نرى النار العظيمة تنطفئ عند وصول الماء والارض إليها والأجزاء الصغيرة النارية التي هي أجزاء البدن التي هي مغمورة في الأجزاء الارضية والمائية الغالبة أولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك الأجزاء النارية إما أن يقال انها نزلت عن كرة الاثر واختلطت بالماء

الذي منه يكون البدن أو يقال انها تكون هناك اعني في المي والاول باطل لان نزولها عن كرة قسري فلا بد له من قاصر ولا يعرف ههنا قاصر يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير النار نار انما يكون عند حصول ما يقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداد لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لماذا سمى الشيخ هذا الفصل بانه إشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين أحدهما ان هذه الاربعه كافية في كونها أركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد من الإشارة وثانيهما ان هذه الاربعه كافية في كونها أصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من العلية **المسألة الخامسة** في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعه فصل واحد **تنبيه** هذه يخلق منها ما يخلق بأمرجة يقع فيها على سبب مختلفة بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان أجناسها وأنواعها

موجودا حدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب أمور مختلفة والامور المختلفة في الهوى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربعة النوعية التي أجسامها مواد المركبات ككمات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو اذن بحسب أحوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فلك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات فقله هذه اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بأخرجه اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المقارن والحلقة فقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادئ تلك الهيات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل ينس منها فراج جنسى له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الأخرجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الأخرجة الصنعية والصنعي على الأخرجة الشخصية وهذه الأخرجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض في المقادير قوله (ولكل واحد من هذه صور مقومة منها تبعث كفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن أو ان يمتد عليه الجود والميعان ومائته محفوظة وتلك الصور مقومات الهوى على ما علمت والكيفيات المنبعثة عنها بالاختلافات المذكورة مع انها محفوظة قائمات ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالاختلافات المذكورة مقومات الهوى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلك ذلك لا تعد الصور من الاعراض) أقول يريد بيان أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الأخرجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صور مقومة أى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها تبعث كفياته المحسوسة واستدل على ما بينهما بثلاث حجج اثبتان ولىة الجهة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن وهذا تبديل الكيفية الفعلية أو ان يختلف عليه الجود والميعان وهذا تبديل الكيفية الانفعالية ومائته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء الارض بعد زوال الميعان والجود عنهما ان حكم بذلك مطلقا غير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كلياً شاملاً للجميع في جميع الاحوال الجهة الثانية وهي أعم من الاولى قوله وتلك الصور مع انها محفوظة قائمات ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالاختلاف وذلك لان انسانا لا يكون أشد انسانية من آخر وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك اتفاقا للصورة بل بطلا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية

ولكل واحد من هذه صور مقومة تبعث كفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن أو يمتد عليه الجود والميعان ومائته محفوظة وتلك الصور مقومات الهوى على ما علمت والكيفيات المنبعثة عنها بالاختلافات المذكورة مع انها محفوظة قائمات ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلك ذلك لا تعد الصور في الاعراض

وأيضاً فإن حركاتها بالطبع وسكوناتها منبعثة على تلك القوى الطبيعية الخفية وإذا امتزجت لم تفسد قواها والأفلا مزاج بل استحال في كيميائيات المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسب كيفية متوسطة توسطاً في حد ما يشابه في اجزائها وهي المزاج) التفسير قال الشارح رضي الله عنه وأرضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الأربعة وأحوالها أراد في هذا الفصل أن يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر أن المركبات إنما تتخلق من هذه الأربعة لأجل امتزاجها لكن لا مطلقاً بل بشرط أن يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة وتكون الأمتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سبباً لاستعداد المادة لقبول خلقه معينة والحلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فإن هذين الأمرين إذا تقارنا حصل هناك شيء واحد به يقال الشيء ثم حسن ١١٣ الصورة أوفيق لكن ليس المراد

هنا تلك الصورة النوعية والجناس العالية للمركبات ثلاثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم إن المزاج كل واحد عرضاً وله طرفاً افراطاً وتقریباً متى جاوز ذلك الجنس ذينسك الطرفين يبطل ذلك المزاج وأيضاً للمزاج كل نوع عرض وله طرفاً افراطاً وتقریباً متى جاوزها النوع يبطل ذلك المزاج وعرض مزاج النوع جزء من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذلك القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله هذه مخلوق منها ما يخلق باخرجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب

الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها فإن صح الدليل فقد بطلت إحدى المقدمات وإن لم يصح فقد بطلت الأخرى وأقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حال فيه غير قار بتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آن مالى ما تو جد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد جد في آنين بحيث لا يكون بذلك إلا أن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه تلك التجددات إلى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية قال لا خذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شأن أن مثل هذا الحال يكرر عرضاً لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات وأما الحال الذي يتبدل هو به المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا متنازع بتبدله على شيء واحد متقوم يكون هو في الحالتين ولا متنازع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو وبين كونه هو ليس هو والجهة الثالثة وهي أهم من الأولى تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات أعراض والأعراض كائناً ما كانت لواحقاً فلذلك لا تعد الصور من الأعراض **قوله** (وأيضاً فإن حركاتها بالطبع وسكوناتها بالبطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية) أقول قد ذكرنا فيما مر أن الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكنات التي تكون بالطبع وذكرنا في هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبهه هنا على أن الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكنات وطبائع باعتبار كونها مقومات للهوى صوراً باعتبار كونها مبادئ المتغيرات في غيرها قوى **قوله** (وإذا امتزجت لم تفسد قواها والأفلا مزاج) أقول قال الشيخ في الشفاء لكن قوموا قد اخترعوا في قرب زماننا مذاهباً غريباً قالوا إن البساط إذا امتزجت رافعل بعضها عن بعض نادى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حيث صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات فتأوله ههنا لم تفسد قواها إشارة إلى إبطال ذلك المذهب والجهة عليه بأنه لا مزاج حيث بل هو فساد ما يكون لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها **قوله** (بل استحال في كيميائيات المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسب كيفية متوسطة توسطاً في حد ما يشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر إذا امتزجت أو تقالعت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها

١٥ - الاشارات

المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها ثم اعلم أنه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لأن من الناس من أنكر حدوث الأشياء بالمزاج فإن أنكر ساغورس وأصحابه كانوا يقولون بالخلط ويتكرون المزاج ولا بد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها وأما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هي مبدأ كيميائيات المحسوسة فالصور النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم أن إثبات الصور النوعية قدم في النمط الأول وذكر ههنا أيضاً على إثباتها دليلين الأول أنها راجعة إلى الكيفية المحسوسة مع أن الصور النوعية باقية فإن الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يتجمد فيزول الميعان عنه مع أن ماهيته محفوظة في الوقتين وهذه الجهة لا يمكن الاستدلال بها على أن حرارة النار ليست صوراً النوعية فإن النار

لا يتبقى نار بعد زوال الحرارة عنها حتى تتمشى فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لا يبقى هواء بعد زوال الريح عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثاني الحجة العامة ان هذه الارض تقبل الاشتداد والضعف ولا تثنى من الصور بقابلية للاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القدر المتغير في التقويم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاضا للمقوم بل بطلانها وان لم يزل بل الزائل ما وراه ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان حاصل في ذات الفعل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد ولقائل ان يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور لا تقبل الاشتداد والتقص قائم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل في تلك الحالة امر البتة لم يحصل الانتفاص وان زال فالذي زال ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتفاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوالا لامر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فاصور مقسومات للهوى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهوى بالصور واما الاعراض فهي لواحق تلحق للشيء بعد تقويمه بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهية وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استعالة ان يكون للشيء الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لا جرم نبيه هنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها تنسحق عن تلك القوى الطبيعية

١١٤

في الاخر من حيث ان ينقل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غلبا على غلبه وان حصل معا كان الشيء لواحدنا باليا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورة وينفعل في كفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعالولات تابعة للهوى ولا يتعكس بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فلكل الكيفية المتوسطة هي المزاج فقول له بل استعالت في كفياتها شارة الى حركة الاسطوانات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة أي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي لذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطوانات متميزة قد انكسرت كفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولها معا وقوله

الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها أكثر من الواحد الا على الترتيب فهنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم بواسطتها في عرض آخر وان كانت الصور كثيرة كانت أيضا مترتبة على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل

بيان امر المزاج فلم اذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لو ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته والاشتمال المزاج يباين هوان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان ينفع كل واحد عن الاخر فلا يخلو اما ان يكون انفعال أحدهما عن الاخر صار المنفعلة مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل ان يصير غلبا فيستحيل ان ينفع الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معالول صورة الاخر والعلة مع المعالول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما بالاخر مع انكسار الاخر به والكامر موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما حال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم تكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاشتمال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صحت ان يجعل انكسار كيفة كل واحد منهما معالولا للصورة المقومة التي لا تخفى حيث يكون الكاسر ان حاضرين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة لا جرم او رده هذه المسئلة ههنا واما قوله اذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل الكل واحد من الصور النوعية وحصل مجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاشتمال حصول المزاج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال ببيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممزج في البعض اما ان يكون قبل تأثير الاخر فيه فيجئنا لا يحصل المزاج بل يكون أحدهما غلبا والاخر مغلوبا واما ان يكونا معا فيلزم ان تكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على التقديرين يلزم مما ذكره في المزاج فص

قول الشيخ والافلا مزاج وأما قوله بل استحالت في كفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما ورد المذهب الباطل في المزاج وأبطله ذكر بعده ما هو الحق في هذا الموضوع ولكن ههنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء الطبائع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحال ما لكل واحد منها من هذه الكيفيات لاربع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه ما أقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد فاما في الرطب واليابس فلا ثم في هذه الالفاظ فوائد أحدها أنه قال بل استحالت كفياتها ولم يقل استحال كفياتها لان الاستحالة حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان ١١٥ اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه

واحد ولا يجتمعان فيه
وبينهما غاية الخلاف
ويجب ان لا يعتبر في الضدين
ههنا كونهما في غاية
الخلاف حتى يكون قوله
بل استحالت في كفياتها
المتضادة شاملا للمزاج
الاول والمزاج الثاني اذ
كيفيات عناصر المزاج
الثاني لا بد وان تكون
مكسورة السورة بسبب
المزاج الاول وحيث لا
لا يكون بينهما غاية الخلاف
وثالثها ان قوله متفاعلة
فيها يعني العناصر تكون
متفاعلة لصورها النوعية
في تلك الكيفيات وابعها
ان قوله حتى تكسب كيفية
متوسطة توسطها في حد
ما يعني به كيفية متوسطة
مثلا بين الحرارة والبرودة
بحيث تستبرد بالقياس الى
الحار وتسخن بالقياس
الى البارد ثم الواسطة قد

متفاعلة فيها أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الضور في الكيفيات وقوله حتى تكسب كيفية متوسطة
نوسطها أي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطها ما قوله
في حد ما تشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها أي في حد من الحدود التي لا تنهاى بين
الاطراف وذلك الحد يكون متشابه في اجزاء الاستقصات أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة
فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج
مبنى على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد أقول وجود المركبات المتشابهة لاجزاء التي
ليست في ميعان الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة
فيها وههنا بحث هو ان يقال انكم حكمتم فيما امر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية
وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين أحدهما انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعة والجواب انكم نجعل الكيفيات
أنفسها منفعة بل المنفعة هي المادة لكن انفعالها في استحالتها في تلك الكيفيات وأيضا نجعل الصور
فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول
الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة
شديدة وان امتزاج المائين أثرت هي أيضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميسل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة انفعلت
فيها حرارة وفعلت فيها أيضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هنالك صورة
مسخنه فادن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعة هي المادة المستحيلة في
الكيفية لا الكيفية (وهم وتنبه ولذلك نقول لا استحالة في الكيف وفي الصورة أيضا ولم يسخن
الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما ظن انه يرد بل فشت فيه اجزاء جديدة مثلا)
أقول قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما

تكون أقرب الى أحد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون أبعد وحرارتها القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابهة في اجزائها
وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبائع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا اجزاء حاصلة فيه بالفعل
فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها
قد قدرت عن سورتها فتكون الباردة عند فتورها مشابهة الحارة عند فتورها ههنا المعنى بكونها مشابهة والله أعلم في المسئلة الخامسة
في اثبات الاستحالة وفيها فصلان (وهم وتنبه ولذلك نقول لا استحالة في الكيف أيضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت
فيه اجزاء نارية داخلية ولا ما ظن انه يرد بل فشت فيه اجزاء جديدة مثلا)

في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخصاف نفوذ ما يسخن بالفشوفيه على نسبة قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفشوا اذا كان لا يخرج عنه شيء يعتد به حتى يختلف مكانه فاش يعتد به واعتبر القماقم الصياحة وانظر ما بال الجديرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله التفسير لما رجع حاصل القول في المزاج الى انه كيفية تحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كفيات وجب أن تكون اقسام الاستحالة ثمانية هي هذه استحالة الارض رطبا أو جارا استحالة الماء حارا أو يابسا استحالة الهواء باردا أو يابسا استحالة النار باردة أو رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة ذلك الجسم الاخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان

تتوصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا متى على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تلبط عن الاثير كما هو بل تسكون هناك وكان في المتقدمين من ينسكروا معا كأنك ساغور من وأصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغيير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقة الغير ان يبرز منها ما كان كائنا في غلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهر او بارزا ثم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل برز و زبل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهب ان متقاربان فانها ما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستعمل حارا لكن الحار نار تحالطه ويقتربان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لاشئ وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بما قدمه الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساد واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله** (فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمتخلخل والمختضض حين يحصى من غير وصول نار به غريبة اليه) اقول هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث البرزنة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله بماسة عنيفة تكسبتين يابسين فان المحكوكه منهما تحصى بل تحرق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالفسر رقة مما تخلخل كالهواء الكبير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان البرزنة تسلم من التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقعة الزوام تقتضي السخونة ايضا والمختضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكاً شديداً فانه يتسخن ايضا **قوله** (واعتبر حال المسخن في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخصاف نفوذ ما يسخن بالفشوفيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المائتين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستخصف أي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل أي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتغال على الفرج والمسافات الصغيرة كالخرف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المسامع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين سهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك **قوله** (وهل الامتلاء من مصموم معدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشوفيه وفي بعض النسخ يمنع الفشوا اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يختلف مكانه فاش يعتد به) صمام القار ورة شدادها وقدامها موضع في جهازها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن التسخن ما فيه تدخنا بالغالا امتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذا التداخل محال وليس كذلك **قوله** (واعتبر حال القماقم الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان التهمة اذ ملئت ماء وشدر أسها شدا محكما وضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة آثارها ناراً وتصبح صبيحة طيبة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المتحاربين في حدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها ونزول ج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً **قوله** (وانظر ما بال الجديرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله)

الماء والنار يختلفان في طبيعتيهما فلا يلزم من صحة اتصاف أحدهما بكيفية الاخر صحة اتصاف الاخر بكيفية وهذا الاخر لان المختلفين لا يجب تساويهما في الحكم والشيخ لم يذكر ههنا ولا في شيء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا أو اليابس رطبا

بل قد اعترف في الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة أيضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل على ان النار تصير أرضا على سبيل التكرن بمعنى ان الصورة النارية تزول عنه وتحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل على أن النار مع بقاء صورتها النارية يمكن أن تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي ينهه هنا صحة صيرورة الماء حار مع بقاء الصورة المائية وفيه أيضا إشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن أكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم أن منكري الاستحالة انفقوا على أن جرم الماء يتسخن قط بل الذي يحس بحرارة اجزاء نارية مختلطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تجزوا بعد ذلك خزين فبينهم من زعم ان اجزاء نارية و ردت على الماء فخالطته فلما اخلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد أحس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاشياء الارضية التي تحرق فلما برزت من الكمون أحس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكره هنا في ابطال ذلك وجرحها خمسة الاول أن المحكوك والمخلخل والمختضض قد يحس من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما أراد أن يبين ان الارض والماء قد يتسخنان مع بقاء طبيعتهما وكذلك الهواء قد يتسخن فوق ما يستحقه الطبيعة الهوائية ذكر اللفاظ الثلاثة تبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي يعماسه جسم آخر كذلك بمماسه قوية فهذا الجسم قد يتسخن فدل على ان الارض قد تسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المخلخل فقد علمت أن المخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفشاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو ورقة القوام والمراد بالمخلخل هنا الثاني فان من ألح على الكبير بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخللا جدا وبسبب ذلك يستحق فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية واما المختضض فهو الجسم الذي يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يتسخن فهذا هو الفائدة من هذه اللفاظ الثلاثة الثاني وهو ان اذا سخنا ما بين منساو بين في الرقة والكدورة في اناءين أحدهما متخلخل والاخر مستخصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل أسهل ونفوذها في الاناء المستخصف أقل لكان تسخن الماء في الاناء المتخلخل أسرع من تسخن الماء الذي في الاناء المستخصف

الى الماء الذي في الآخر وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسرها هناك فاذن هو الاستحالة وقول القاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد قلعه يتبرد بالطبع والاستخصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن للنفوذ الثالث وهو ان اذا مالا الاناء من الماء وصممنا رأس الاناء صما شديدا وكان الاناء معدوم المنافذ فهذا الاناء لا يخرج منه شيء من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع أن يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية اللهم الا أن يقال الماء الذي يكون فيه يصير مقداره أقل ولكن المانع من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا يتسخن ما فيه من الماء وان تسخن فانه يتسخن قليلا فلما لم يكن كذلك بل كان تسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء أولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المقطوع الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه الرابع ان القمقة اذا ملئت ماء وسد رأسها سدا وثيقا ثم أوقدت تحتها نارا عظيمة قائمات تنشق ويخرج منه صوت عظيم مع أن أكثر ما فيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجّة قد جعلها في سائر المواضع دليلا على السكون دون الاستحالة الخامس أن الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تنصعد ولقائل أن يقول الذي يبرد فوق الجمد ليس الاجسام أرضي أو هوائي أما الجسم الارضي فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بطبعه وأما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجّة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجّة فانه لا شك في أن الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تهضي بالحرارة كانت برودة على سبيل الاستحالة وان رجع الى شرح المتن فأما اللفاظ السؤال فيئنه وأما قوله فاعتبر حال المحكوك والمختضض حتى يحس من غير وصول نارية اليه فهذا هو الحجّة الاولى وأما قوله واعتبر حال المتسخن في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخصاف نفوذ ما يتسخن بالفش وفيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجّة الثانية قال صاحب الصحاح استخصف الشيء أي استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماءين المتسخن أحدهما في اناء مستخصف والثاني في اناء متخلخل فان الاستخصاف يمنع نفوذ الاجزاء النارية التي لا يتسخن الماء الا بشوها فيه عند الخصم فكان يلزم أن لا يتسخن الماء وأما قوله وهل الامتلاء من مضموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفش واذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يعتد مكانه فاش يعتد به فهو الحجّة الثالثة ومعناه ان الآنية التي لا يكون لها منفذ أصلا وصممنا رأسها بشي صمما رثيا وانه لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا يفش وفيه من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب أن لا يشتد التسخن وأما قوله واعتبر القماقم الصياحة فهو الحجّة الرابعة وأما

قوله وانظر ما بال الجديرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا تصعد مثله فهو الحجة الخامسة (وهو وتنبه اولئك تقول ان النارية كامنة ببرزها الحن والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يسلن ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضى فيه مختلفة كيفية فاشية في ظاهر الجسم وباطنه نحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمهر لكان لا يسلن ان تصدق بكمونه كونا لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا تظرف فكيف ولو كان هناك كمن لكان اكثر السكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالسكامن وانما قال ببرزها الحن والخضخضة واهل ذكر الخلطة لان الحاجة في السكامن انما كانت في الحن والخضخضة لانها مستحيلا ان جسمها باردا اما الارض واما الماء فاشيخ الى ذكر السكامن ١١٨ واما الخلطة فانه تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر السكامن لان لهم ان يقولوا الطبيعة

الهوائية اذ لم تكن ممنوعة بالمعاقق فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلطة في تصفية الهواء عما يحاط به من الارضية والمائية ثم انه يستسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان يلخص محتاجا الى القول بالسكامن في الحن والخضخضة ولا حاجة به اليه في الخلطة ثم يقول ان الشيخ ابطال السكامن فانا نعلم بالضرورة ان النارية التي تحس في جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها شفافة اذ الشفاف لا يمنع عن رؤية ما فيه وما وراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة فيه لكان

مردود لانه يقتضى ان يبرد مثله من غير وضع على الجدمثل تبرده (وهو وتنبه اولئك تقول ان النارية كامنة ببرزها الحن والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية) هذا هو المذهب الاخر القول بالسكامن والبروز وانما اقصر على الحن والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع اعرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهوامار بالطبع وتأثير الخلطة فيه تصفيتها عما يحاط به من الارض والماء حتى تظهر كيفية ولا تلزم على ذلك استحالة قوله (فهل يسلن ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضى فيها مختلفة البقية منها فاشية في ظاهر الجرة وباطنه ونحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمهر لكان لا يسلن ان تصدق بكمونه كونا لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا تظرف فكيف ولو كان هناك كمن وبرز لكان اكثر السكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشب الغضى منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل السكامن غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النظر فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضى الا النارية الباقية بعد التجمهر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لا يبطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيجاء وردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا واعتراض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفريون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصية كان قولها بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفريون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بعتله فاقضوا مذهبهم والالزمهم ما مضى (نكتة اعلم ان استضاءة النار الساخرة لما وراءها انما يكون

نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضى لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل ذلك انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التجمهر لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان تظهر تلك الاجزاء السكامنة بالرض والسحق اذ المذعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على غدمه ولما قل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفريون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا تظهر للحس عند السحق والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله في المسئلة فان قالوا الفريون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية في بدن الحى عند انفصاله عنه كان ذلك قولنا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به المسئلة السادسة في احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان استضاءة النار الساخرة لما وراءها انما يكون

ذلك لما اذا علق شيئا أرضيا بفعل بالضرء عنها وكذلك أصول الشعل وحيث النارية قريته هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انقراجا وحججه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل أن يقول الشفيف لا انتشارا ولا شفافية لاستجداد الصنوبرية المستخرصة النار قبيين من هذان النار البسيطة شفافة كالهواء وإذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة بأنه شفت قطن أنها طفت ولعل ذلك من أسباب طفوها أحيانا عندنا ١١٩ والاشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا

استحالة النارية هواء
وانقصال الكثافة الأرضية
دخان الذي كلما قويت النار
قل لأنها تكون أقدر على
احالة الأرضية بالتمام نارا
فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه
في النار الضعيفة وهذه
النسبة غير مناسبة بحسب
النوع للعرض ومناسبة
بحسب الجنس) التفسير
المقصود من هذا الفصل
بيان أن النار البسيطة
غير ملونة ولا صرئية وإنما
أما تصير صرئية إذا علق
بحرم أرضي بفعل بالضوء
عنها واحتج على أن النار
البسيطة لالون لها أنها
تري من أصول الشعل
شفافة مع أن النارية هناك
أقوى فسدل ذلك على أن
النار البسيطة لالون لها
واستدل على أن النار
الملونة ليست نارا بسيطة
بل نارا متعلقة بأجسام
أرضية أن الموضع المحسوس
من النار وهي الصنوبرية
المستخرصة يقع لها ظل عن
مضباح آخر والظل إنما

ذلك لما اذا علق شيئا أرضيا بفعل بالضوء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النارية قريته هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر) أقول يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لالون لها فلما أراد باستضاء النار شعلتها وقيد ما بقوله الساتر قلما وراه ما يستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء فتبين بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدلى على ذلك أيضا بأن النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للأجزاء الأرضية كافي أصول الشعل وحيث تكون النارية من سائر اجزائها إنما تكون شفاعة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساتر قلما وراه ما ثم قال ويقع لما فوقها ظل أي لرأس الشعلة قوله (وربما كان انقراجا وحججه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل أن يقول أن الشفيف لا انتشارا وخلافه لاستجداد الصنوبرية مستخرصة النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو أن يقال لعل الشفيف وعدم الظل في أصول الشعل كالاتشار أجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لا كتنازها واجتماعها وذلك لأن شكل الشعلة يكون في ألا كثر مخروطا صنوبريا فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه وأبوابها ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انقراج رأس الشعلة وتحججه أي عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف الذي هو أصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الأصل دون الرأس قوله (فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء) فهذا هو النتيجة لما مضى قوله (وإذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت قطن أنها طفت) أقول المتحلل اليابس المتصعد لا كتساب الحرارة أعني الدخان المرتفع من الأرض إنما يعالو البخار لأن اليابس أكثر غظا لكيفية الفعلية وأشد افراطا فيها لذلك فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطته أبخرتها وقر به من الاثر اشتعل طرفه العالي أولا ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره فرأى الاشتعال يمتد على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فإذا استحال الأجزاء الأرضية نار صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة قطن أنها طفت فليس ذلك بطفو قوله (ولعل ذلك من أسباب طفوها أحيانا عندنا) أقول وهو كما إذا ألقينا شريحة في تنور مثلا مشعل مسعر صارت النارية فيه شفافة لقوتها فان الشريحة تشعل ثم تنطفئ قوله (والاشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانقصال الكثافة الأرضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لأنها تكون أقدر على احالة الأرضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة) أقول وذلك لأن النار عندنا تكون في ألا كثر ضعيفة لاحاطة بضدادها بما فتتجبل هواء وتنفصل الأرضية عنها دخانا ثم بين حال أحوالها الأرضية بحسب قوتها وضعفها قوله (وهذه النسبة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس) أقول الكلام كان في المركبات ونسبتها

يقع للأجسام الأرضية فإن قيل العذر عن الأمرين واحد وهو أن الأجزاء النارية عند أصل الشعاع متغيرة مستخرصة فلا جرم لم يحسب بها وأما عند استجداد الصنوبرية فإنها تكون مستخرصة مكسرة فلا جرم أحسب بها وصارت مازعة عن وصول ضوء مصباح آخر إلى ما وراهها فتقول هذا باطل لأن مبدأ النار هو أصل الشعلة والشئ في أصله ومتبعه يكون أقوى منه في غير ذلك الموضع فثبت بما ذكرنا أن النار البسيطة شفافة وإذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين أحدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فيئذ يزل الضوء ونصير شفافة وهذا هو السبب الأكثر في انطفاء النيران التي تحسب بالحق وهي الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانقصال الكثافة

الأرضية الدخانية وهذا هو السبب الأكثرى في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار أقدر على إحالة الأرضية بالتمام نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية أقل منه في النار الضعيفة وهذا تنبيه أيضا على ما يمكن أن تحتاج به على ان النار في نفسها شفافة لا يمتلئ ان الدخان عبارة عن الاجزاء الأرضية ويرى انها كلما كانت الادخنة أقل كان الضوء والجرة الهيئية أقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الأرضية وأما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام في المزاج وبسببه تكلمنا في اثبات الاستحالة وأبطلنا القول بالكهون والبروز وأما الكلام في ان النار غير ملوثة فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك في شيء ولكنه لائق بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شيء من أحوال العناصر كما ان المسائل التي قبلها أيضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح * المسئلة السابعة * في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر فصل واحد * (تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولا ثم خلق منها أفرجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل انخراج الأفرجة عن الاعتدال لانواع وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) التفسير لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب من هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه خلق من هذه الاربعة من جهة مختلفة وأعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل انخراجها ١٢٠ عن الاعتدال لا بعد الصور عن الكمال وأقربها من الاعتدال الممكن

في المزاج وانجر الى ابطال المذهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركييب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي أصول التركيب والمزاج فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الاصول أن يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذا النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو باساطتها (تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولا ثم خلق منها أفرجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل انخراج الأفرجة عن الاعتدال لانواع عن الكمال وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) أقول الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول وأظهر منها الأفرجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة وانجراج الأفرجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب المعادن الى العناصر وانما قال أقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بوجود وفي قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الكرة واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها الواحد

مزاج الانسان لتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا الفصل على قانون الخطابة والا فكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان ثابتا للشيء لذاته استعماله أن يكون يجعل غيره ومثال ذلك ما بينه في أول النمط الخامس أن وجود المحدث وان كان بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته

فكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداد قبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وبسببها وإيضاف كلامه مشعر بأن المزاج كلما كان أقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له أكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بأن اعتداء الاعضاء جلد الاصابع وأخرجهما عن الاعتدال القلب وكان ينبغي أن يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحياة والنطق أولى من قبول القلب والروح لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب وما كان ذلك باطلا بطل ما قلناه فهذا آخر الكلام في هذا النمط * (النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية) * التفسير أما النفس فقد ذكرنا في تعريفها انها كمال أول الجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال في النفس الأرضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر على وجه تدرج فيه النفس الفلسفية لم تدرج النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك مشرح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الأرضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا جرم لما ذكره لم يقتصر عليه بل أردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على أقسام ثلاثة ويشتمل كل قسم على مسائل ونحن نأتي على شرحها ان شاء الله تعالى (القسم الاول) في بيان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانما واحدة وفيه ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة

تنبه به ارجع الى نفسك وتأمل هل انا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غير ما بحيث تظن الشيء فظنه صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى أن هذا يكون المستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت أولا صحيح العقل والهيئة وفرض انها ١٢١ على جملة من الوضع والهيئة لا يتصل

اجزائه ولا يتلاصق
أعضاؤه بل هي منفردة
ومعلقة لحظة ما في هواه
طلق وجدها قد علفت
عن كل شيء الا عن ثبوت
انيتها التفسير اعلم أن
الحق عند الحكماء الذي
يشير اليه كل واحد منا الى
نفسه وذاته بقوله انا ليس
بجسم ولا بحال أضافي
الجسم والمقصود من هذه
الاقول انها ليس بجسم
فاما المقام الثاني وهو انه
ليس بحال في الجسم فذلك
يقين بعد ذلك فنقول
الدليل على ذلك ان الذات
المخصوصة التي لكل
انسان قد تكون معلومة
حال ما لا يكون شيء من
أعضائه معلوما وذلك
يقضي أن تكون ذاته
المخصوصة مغايرة لكل
أعضائه وبيان الاول من
وجهين فتارة يدعى انه
يستحيل أن يصير الانسان
خافلا عن ادراك ذاته
المخصوصة ثم يبنى عليه
الغرض وتارة لا يدعى ذلك
ولكن تبين أن الانسان قد
يدرك ذاته المخصوصة
عند ذهابه عن كل أعضائه

وسببها تستحق لان تفيض عليها صورة أو نفسا تحفظها فكما كان الانكسار اتم كانت النسبة أكمل
والنفس الفائضة بعبدتها أشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ وأعد كل مزاج انواع بان كل
مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث
بالفاعل وكونه مسبوقا بعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وأقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد الذي فيه لو انا وما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انما ليست
بفعل فاعل الشيء بل انما انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان
بعض الصفات محتاجة معها الى غيرهما واعترض أيضا على قوله وأقر بهما من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان أعدل الاعضاء جلد الاصابع وأخرجها عن الاعتدال القاب فكان
ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وأقول كون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضي كونه
على أعدل الاخرجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقرينة من الاعتدال لغلبة
الجزأين الثقيلين عليها وأيضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس أولا والمزاج المستعد لقبول الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة
والخفيفة فيهما من التساوي فهي أول شيء يتعلق النفوس به ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك
الارواح وكمالها الشخصية والنوعى أولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق والقلب ثم
الى عضو يغذيها والكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة الى أن تنتهي الى جلد الاعلة وغيره فيتم بجميع
ذلك التشخيص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم
ولكن من لم يجعل الله نور ايماله من نور ﴿النمط الثالث﴾ في النفس الارضية والسمائية انما فصل
النفس الى الارضية والسمائية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالعنى المشترك قولنا
كل أول لجسم طبعي أما الكمال الاول فقد مر بيانه وأما الجسم ههنا في معنى الجنس للمادة وأما الطبيعي
فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبعي الى ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن
يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفعال الحياة التي هي التغذية والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتتصل النفس السمائية هو أن نقول بعد قولنا
الجسم طبعي ذى ادراك وحركة تدعى ان تعقلا كليا حاصل بالفعال ﴿تنبه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غير ما بحيث تظن الشيء فظنه صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك
ولا تثبت نفسك ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته
عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة
وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلاصق أعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة
لحظة ما في هواه اطلق وجدها قد علفت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها﴾ أقول يريد أن ينبه على وجود

١٦ - الاشارات . أما المقام الاول فهو المقصود ولا بدأ من تقديم مقدمة وهي ان للانسان مراتب في الفطنة
فالها أن يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات ويعلمها وتاثيرها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكران
الفطنة فيها أشد اختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة أيضا في هذه الحالة ورابعها أن يفرض الانسان كونه بحيث لا يتصل

(تنبيه) بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أتري المدرك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك أما تدرك أقبوسط تدرك أم غير وسط ما أظنك تقتقر في ذلك حينئذ إلى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر (التفسير لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما أراد أن يبحث أن الشاعر ههنا ماهو والمشعور به ماهو قد ذكر في هذا الفصل أقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما أن يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله أتري المدرك أحد مشاعرك مشاهدة واما أن يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشيء هو العقل أو القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثاني من القسمين الآخرين لأنه لو كان الشاعر من الانسان هو مشاعر الحواس الباطنة فادرك ذلك الشيء تلك الحواس اما أن يكون بوسط أولا بوسط ومقصوده أن يبطل القسمين الاو اثنين حتى يبقى القسم الثالث واما ابطال القسم الاول فذلك لا ينافي الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولا جله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء ١٢٣ الطلق واما ابطال القسم الثاني فقد اتفق في ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه في الفصل الرابع من هذا النمط أقام البرهان على بطلانه فهذا يفهم ما في هذا التنبيه (تنبيه) أن المدرك من اهايك ما يدركه بصرك من اهايك لا فانك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت اهو ما تدركه بلمسك أيضا وليس أيضا الامن ظواهر أعضائك لان حالها ما سكف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من

عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها (تنبيه) بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أتري المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بما تدرك أقبوسط تدرك أم غير وسط ما أظنك تقتقر في ذلك حينئذ إلى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط فانه لا وسط فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر) أقول يريد التنبيه على أن الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الادراك ماهو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه إلى المشاعر الظاهرة وإلى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط وإلى ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره وبين أن الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقى أن يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة (تنبيه) أن المدرك منك اهو ما يدرك البصر من اهايك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت اهو ما تدركه بلمسك أيضا وليس أيضا الامن ظواهر أعضائك لان حالها ما سكف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالنا فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضو من أعضائك كقلب أو دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جلة من حيث هو جلة وذلك ظاهرك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فدركتك شيء آخر غير هذه الاشياء والتي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سذكركه) أقول يريد أن يبين أن نفس الانسان ليست بمحبوسة

أعضاء كقلب أو دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جلة من حيث هو جلة وذلك ظاهرك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فدركتك شيء آخر عن هذه الاشياء التي لا تدركها وأنت مدركك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت فدركتك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سذكركه) (التفسير لما بحث عن الشاعر أراد أن يبحث عن المشعور فقال ذلك الشيء اما أن يكون هو الاجزاء الظاهرة أو الباطنة ثم انه أبطل الاولين بوجهين أحدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله انك ان انسلخت عن اهايك كنت أنت أنت وثانيهما ان الشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الانسان الذي بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها واما القسم الثاني فهو باطل لاننا لا نعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع اننا قلنا ذلك التشريح مما كنا غافلين لا نفسنا واما القسم الثالث وهو أن لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجلة فلا يخلو اما أن يكون المشعور به جلة مطلقه أو هذه الجلة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسى ثبوت جلة ما بهمة وذلك ظاهرك مما تمتحنه من نفسك والثاني أيضا باطل لان ادراك هذه الجلة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن

أجزاء الجملية فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم أينيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع أجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم وإذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التي يدرك الحس ولا بالقوة التي يشبه الحس وما يناسبه من الخيال (وهم وتنبيه ولعلك تقول انما أثبت ذاتي بوسط من فعلى فيجب اذا ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك ففى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان أثبتته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلام مطلقا لخاصا هو ذاتك بعينها وان أثبتته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به فذا انك مثبتة لابه) التفسير لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس أو غيره فان كان غيره فاما بوسط أو لا بوسط ثم أبطل الاول بما مضى ١٢٤ حارل ههنا بطل القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بوسطه شئ آخر والدليل

عليه وجهان أحدهما اناني الفرض الذي ذكرناه في الفصل الاول يتناهى مع كونه غافلا عن كل الاشياء لا يغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلالا لما صح ذلك الثاني ان علمى بنفسى لو كان يبرهان لكان ذلك البرهان اما برهان لمى أو برهان ثانى والاوّل ظاهر البطلان لانى أعلم نفسى قبل أن أعلم سببها وأما الثانى وهو الاستدلال عليها بفعل من أفعالها فلا يخلو اما أن يستدل عليها بالفعل المطلق أو بفعلها الخاص والاوّل باطل لان الفعل المطلق يستدعى فاعلام مطلقا ولا يجب أن يكون ذلك الفاعل هو هو والثانى باطل لان العلم بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف على العلم به

فبحث عن المدرك وقسمه الى أن يكون اما محسوسا أو غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن أو كله وان كان جزءا فهو اما شئ من ظواهر أعضائه أو شئ من بواطنها وهذه أربعة أقسام ثم أبطل أن يكون المدرك شيا من ظواهر البدن بوجهين أحدهما أن الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولو كان مدركا لذاته والثانى أن ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعمّا تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وأبطل أن يكون المدرك شيا من أعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجب التشريح وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتخبر من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان فى الفرض المذكور غافلا عما يغايره تظهر ان المدرك هو شئ غير أجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سندكره فى المتخيل والموهوم * (وهم وتنبيه ولعلك تقول انما أثبت ذاتي بوسط من فعلى فيجب اذن أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك ففى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان أثبتته فعلا مطلقا فيجب أن يثبت به فاعلام مطلقا لخاصا هو ذاتك بعينها وان أثبتته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت فى الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به فذا انك مثبتة لابه) أقول ان باب الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها كفاى برهان لمى وقد يكون بمعلولاتها كفاى الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلمه فان وجوده له أظهر من وجود علمه فان ذهب فعساه أن يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره فان أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها والشئ أبطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص به هذا الموضع وهو ان الانسان فى الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان أخذ من حيث هو فعل مامن غير اختصاص بفعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن أن يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال

فلاستفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فتدلى لخص من مجموع ما مر ان الشاعر بالفاعل من الانسان بنفس ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة أخرى وان ادراك تلك القوة هو به الانسان ليس بحجة ولا برهان وان المشعور به ليس من الاجسام فثبت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيا من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان نقول لاشئ انه قد يتفق للانسان أن يكون عالما بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن جميع أعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهو يتبه مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغنى عن التطويلات التي مرّت وهو معارض بالنفس فان كل أحد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي تتولون بها فكل ما يجع لونه عذرا عن ذلك فهو عذرا عن هذا الكلام بطريق الاولى **المسئلة الثانية** في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد

بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي أعضائه فقال الانسان عالم بثبوتهم وان كان غافلا عن جميع أعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لأعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام وأقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان أراد به ذات الانسان المدركة للحركة فلا مغايرة وان أراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يزل بها وينبغي أن يعلم ان هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقر بالالى الجهال (إشارة هو ذات يتحرك الانسان بشئ غير جسميته التي لا غير وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافعال المنسوبة اليه من مأخذ آخر وهو الوجه الذي ثبتت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها ونحو عملها شيئا مانعاً للمواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول متنوعة ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفية انما المتداعية الى الاشكال لاختلاف ميولها الى أمكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء آخر من الاستقصات وادخالها الى موادها وصرافها في وجوه التغذية والاعياء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور ونفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس أو صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بأفانها على ماضى وبدأ بظاهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة أولا وذلك لانها تقتضى مبدءا ولا يجوز أن يكون مبدءها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز أن يكون مبدءها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب أجزائه اما مطلقا أو بحسب الاجتماع أو سكونه في مكان اتفق حدونه فيه على ما تقر وبالجمله لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلى بل وفي نفس حركته كما اذا أراد الانسان أن يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها الثقلة والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته السرعة والبطء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا أراد رفع قدمه في جهة الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة أقول والظاهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة لواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج أخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر أيضا قوله بل في نفس حركته بالرعيه قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى أسفل فتتركب الحركة منهما أقول الرعيه لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريد بها النفس ومن حركة في مئة بل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث

(إشارة هو ذات يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته التي لا غير وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته)

وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشئ به ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تحيرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحاقظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الالف كالك فاصل القوى المدركة والحركة والحفاظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) الشرح لما بين ان هوية الانسان ليست جسما أراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست جسميته ولا المزاج بدنه فاما انه ليس لنفس الجسميه فلان الجسميه امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية الادراك والحركة الارادية لوجب حصولها في كل الاجسام وهو محال واما انهم يلبسوا للمزاج فاعلم ان الشيخ قد رد ذلك بما خذين ١٢٦ فبين اولاً ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانياً ان خواص المزاج لا تليق بالنفس

محرك ميل الى جهة وعارضة مانع أحدث ذلك المانع ميل الى مقابل تلك الجهة كما في الجرح الحابط اذا وقع على جسم صلب فوجع صاعداً وايسر عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريد لها النفس ولا يقصد لها المزاج كما في حال الحركة عن الماكان الطبيعي أو يقصد لها المزاج ولا تريد لها النفس كما في حال الهوى ﴿ قوله ﴾ وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشئ به ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به (به) اقول وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدءاً ولا يجوز ان يكون مبدءها الجسميه المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقه في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذا الادراك انما يحصل بافعال المدرك على ما سيفلهر ويستحيل تخالفها فلا يتبقى معه موجوده فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة ﴿ قوله ﴾ ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تحيرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحاقظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الالف كالك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولاً الى شئ يجمعها بالنفس حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاستقصات بالنفس ليقبلي المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبيعتها فانعدم المزاج فالزواج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ أحد هما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحاقظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعده أي وكيف وعلة الالتئام وحاقظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالاعراض المنهكة مثلاً أو عدم الموت لارتفاع المعاول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكده الذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذي صار المركب به انسانا ﴿ قوله ﴾ (فاصل القوى المدركة والحفاظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما

اما المأخذ فاعلم ان للنفس قوتين الحركة والمدركة واحتج أولاً بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمنع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمنع كون تلك الحركة سرية في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد أن يرفع القدم فجهة الحركة الارادية هي فوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سرية فقد يحصل ههنا مانع للنفس من حال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي فوق فان قبل لم لا يجوز ان يقال المحرك

الى فرق هو المزاج والمانع منه الطبايع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فتقول لان الكيفية المزاجية من جنس كفيات تلك البسائط فيستحيل أن يصدر عنها ضد متضات تلك الكيفية البسيطة ولقائل أن يقول الكيفية الحاصلة عند المزج بالتويع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز أن يكون مقتضى أحد هما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزج قد يمنع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في العشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج يحركها الى اسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فينشأ تتركب بالحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين ما يتحرك العضو الى اسفل لا يتحرك الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعاً للنفس عن الحركة التي تفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج وانما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شئها باللامس لم يتفعل عنه فلا يحصل به

شعور وان لم يكن شيئا كان ضد افئسدا اجتماعهما لا بدوان تغير كيفية مزاج اللامس أعني انه تزول الكيفية الاولى وتحصل كيفية اخرى واذا كان كذلك فالشاعر باللموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى اللاموس كالشيء لا يحس بشيء ولا يحدوها لا تنفعه مرة اخرى واذا لم تنفعه وجب أن لا يحصل الاحساس فهذه هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة ولكل عنصر يزمع في فاعدا كل مركب فان اجزاء مشتقة بالطبع الى الافتراق فلا بد لاجتماعهما من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء لو احدا لا يكون قبل وبعد فالنفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل كان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا تحدث ولا تنمض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجر أن يكون المزاج علة لتلك الاجتماع فلا بد أن لا يجوز أن يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود عن وجود المزاج كان أولى فتقول الجامع لما في النطفة من الاجزاء المختلفة لطباع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لتلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة

١٢٧

الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل أن يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظة لتلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء ثبت بهذه الوجوه ان النفس

صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر اصرح بانه جوهر فتال وهذا هو الجوهر الذي يصرف في اجزاء بدنه ثم في بدنه وانما كان تصرفه في اجزاء البدن أقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق أول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي أوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي هذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى أن يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما أراد أن يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن جسدتها بحسب أهرجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الاضحية على تلك الصور ولا أن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستبقصاته والجامعة للاستقصات يجب أن يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأن الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق

ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل هي ناشئة حافظة جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كافي الحيوانات وقد لا تكون كافي الانسان وذلك ظاهر آخر وترجع الى شرح المتن اما قوله هو ذاتي تحرك الحيوان بشيء غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعياء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الجهة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبهة ويستحيل عند اتمام الضد فكيف يلمس به فهو اشارة الى ما ينشأ من ان الجسم اذا اتى الشبهة لم ينفعه عنه فلا يدركه وان اتى الضد استحالت كفيته وتغيرت وما عديم استحالة أن يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما يجسده فهو الذي قرناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الالتئام كلما يلحق بالجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الاتصاف فكانت فناء متى لحق النفس التي تجتمع أولا اجزاء البدن التغذية والتسمية لم يحفظها ثابثا ضعفا أو عدم فانه يزول ذلك الاجتماع وتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاحصل القوى المدركة والحركة والحافظة للمزاج شيء آخر انه ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنه ثم في بدنه فاعلم ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء بدنه لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن **المسئلة الثالثة** في وحدانية النفس وكيفية تأثير البدن عنها وفيها

فصل واحد

ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ
لذلك الاجتماع ولما كتبهم مينا الى الشيخ وطالبه بالجملة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لهما قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع
الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في
نصف المتصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فجئنا بتو جدد النفس فهذا ما قال
هذا الفاضل فيه أقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي
لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصليح معه أن تكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات بخلاف ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وأيضا ان كانت نفس الامم مدبرة المزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة
الى الناطقة وانما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين بفعلا ان ارادات متجددة وان كانت القوة
المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة
قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير
مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية التي آفادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها خلطا وقرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجمعها استعداد لقبول قوة من
شأنها اعداد المادة لصيورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني
كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات تكسبها هناك الى أن يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة
فتتمها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك المصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال
وهكذا الى أن يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها جميع ما تقدم الافعال الحيوانية أيضا فتصدر
عنها تلك الافعال أيضا فيتم البدن ويتكامل الى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة أو يصدر عنها مع
جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى أن يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ
حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بجملة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم تلك
الحرارة يستعد لان يتجمد وبالنجم يستعد لان يشتعل نار اشبيهه بالنار المجاورة فبدأ الحرارة النارية
الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كبد الافعال النباتية وتجمدها كبد الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقه وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة جميع
هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدها من نقصان الى حدها من الكمال واسم النفس واقع منها على
الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع لاجزاء الغذائية
الواقعة في المنين هو نفس الابوين وهو غير حافظة والجامع لاجزاء المضافة اليها الى أن يتم البدن والى
آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير
الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين أعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئا
واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفسا أخرى (إشارة
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق) يريد بيان ان الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول

إشارة فهذا الجوهر
فيك واحد بل هو أنت
عند التحقيق

وله فروع وقوى منبهة في أعضائه فإذا أحسست بشيء من أعضائه شيئاً أو تخيلت أو اشتبهت أو غضبت ألفت العلاقة التي بينه وبين هذه
 القروع هيئة هو فيه حتى يفعل بالتكرار إذا ما مابل عادة وخلقا يمكن من هذا الجوهر المدير تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً
 ما يندري فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتقل العلاقة من تلك الهيئة أثر إلى القروع ثم إلى الأعضاء **﴿تنبيه﴾** أظن أنك إذا استشعرت بجانب الله
 وفكرت في جبروته كيف يشعر بجلده وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس
 بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى الهلكة أو إلى الاستشابة غضبان من نفس بعض **﴿التفسير﴾** لما بين أن الشيء الذي يشترك واحد منا
 وعوله أنار أنت ليس بجسم ولا مزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وأنه هو العلة لا مزاج العناصر ١٢٩ والحاظ أنك لا مزاج ذكراً أن ذلك
 الشيء واحد وهذا ظاهر

المتقدمة ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن وبين أن كل واحد منهما يفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط
 فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لأن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك
 فيه وذلك بديهي وهو الذي إذا أصابه ودن أو عدم تداعي بدنه إلى الانفعال وذلك تجريبي ثم قال وهو أنت
 عند التحقيق وذلك لأنك تعلم يقيناً أنك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك أو بعقلك وإن مزاجك يبقى مادامت
 بأقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الأجل بسويغات فيأخذ البدن في الانفعال والانحلال وإنما
 استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الأفعال الثابتة ليتبين لك أن تلك النفس
 هي أنت فأنك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الأفعال الثابتة عنك إلى أن يتبين
 لك بنوع من البيان **﴿قوله﴾** (وله فروع من قوى منبهة في أعضائه) أقول وذلك لأن النفس واحدة وقد
 تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون
 مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال بأحد همار بما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ
 الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة فتلك الأشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن
 حيث هي لا تفعل بانقرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتباطت البدن **﴿قوله﴾** (فإذا أحسست
 شيء من أعضائه شيئاً أو تخيلت أو اشتبهت أو غضبت ألفت العلاقة التي بينها وبين هذه القروع هيئة فيه
 حتى تفعل بالتكرار إذا ما مابل عادة وخلقا يمكن من هذا الجوهر المدير تمكن الملكات) أقول هذا بيان
 كيفية تأثير النفس عن البدن وهو أن تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال التي ذكرها وهي كيفية
 من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريرة الزوال فإذ تكرر أدغمت النفس لها فصارت
 النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس إلى
 ذلك الفعل عادة وخلقا **﴿قوله﴾** (وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً ما يندى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتقل
 العلاقة من تلك الهيئة أثر إلى القروع ثم إلى الأعضاء أظن أنك إذا استشعرت بجانب الله عز وجل وفكرت
 في جبروته كيف يشعر بجلده ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى
 قوله يقف الشعر هو أن يقوم من القزع والخشية **﴿قوله﴾** (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى
 وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى الهلكة
 والاستشابة غضبان من نفس بعض) أقول هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة

١٧ - الإشارات **﴿﴾** مغاير الفعل الآخر فاما إذا كانت النفس مبدأ تلك القوى ومستعملاً لها كان اشتغال كل واحدة منها
 بفعلها مضاداً ومما نال اشتغال الأخرى بفعلها وبيان ذلك أن النفس لما كانت مبدأ تلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة
 السببية والمسببية وتلك العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى إلى النفس وتأدي انفعالات النفس إلى تلك القوى أما الأول فكما إذا تعلقت
 القوة الحساسة أو الشهوانية أو الغضبية بتعلقها وتأثيرت عن ذلك المتعلق تأدت الآثار من تلك القوى إلى النفس حتى يتمكن ذلك الأثر
 في النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة وأما الثاني فكما إذا تفكرت في عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الأثر
 يتأدى إلى القوة المنبهة في الأعضاء ويحصل بسبب ذلك في الأعضاء آثار مخصوصة حتى يشعر بجلده الإنسان قال صاحب الصمانح قف
 شعري أي أقام من القزع وأعلم أن الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الأثر من النفس إليها ورد منها إلى النفس سبحانه

بفسهم لم يكن فعل بعضها
 بعضها مضاداً ومما نال اشتغال الأخرى بفعلها وبيان ذلك أن النفس لما كانت مبدأ تلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة
 السببية والمسببية وتلك العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى إلى النفس وتأدي انفعالات النفس إلى تلك القوى أما الأول فكما إذا تعلقت
 القوة الحساسة أو الشهوانية أو الغضبية بتعلقها وتأثيرت عن ذلك المتعلق تأدت الآثار من تلك القوى إلى النفس حتى يتمكن ذلك الأثر
 في النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة وأما الثاني فكما إذا تفكرت في عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الأثر
 يتأدى إلى القوة المنبهة في الأعضاء ويحصل بسبب ذلك في الأعضاء آثار مخصوصة حتى يشعر بجلده الإنسان قال صاحب الصمانح قف
 شعري أي أقام من القزع وأعلم أن الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الأثر من النفس إليها ورد منها إلى النفس سبحانه

فذلك على وجهه أشرح مما ههنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الأصل ذكر أن تلك الأفعالات الصاعدة تارة والنازلة أخرى
قبل الشدة والضعف ولو لا ذلك لما كان بعض الناس أشد استعدادا للغضب أو للعفة أو للفجور ومن البعض ولما كان كذلك دلنا على
أن هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الأفعال أو لم توجد القسم الثاني من هذا النمط في أحكام الإدراك
فإن مسائل المسئلة الأولى في ماهية الإدراك وفيها فصل واحد (إشارة إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرك
نشاهد ما به يدرك فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة مالا وجوده في الأعيان
الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال
حقيقته مرئيا في ذات المدرك غير مبين له وهو الباقي) الشرح انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها أراد أن يتكلم في قواها ثم ان
القوى النفسانية تنقسم بالقسم الأول إلى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع إلى الموضع الذي سماه مكمل النمط في بيان القوى المدركة
ومن ذلك الموضع إلى آخر النمط في بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة
الاختيارية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فيكون التحريك متفردا على الإدراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم إلى انه يجوز
نحو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداغ والأسفنجيات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز أحد خلو الحيوان
عن القوة المحركة فلما كان الإدراك ١٣٠ متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة

فرع على الكلام في حقيقة
الإدراك فلا يجرم تكلم
أولا في ماهية الإدراك
وحقيقته وإذا عرفت هذه
المقدمة فنقول هذا الفصل
يتضمن مطلوبا بين أحدهما
ان إدراك الشيء لا يحصل
الا عند حصول حقيقة
المدرك في ذات المدرك
وثانيهما أن ذلك لو ثبت
فادراك الشيء هل هو
نفس هذا الحصول أم لا

للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الأفعالات والملكات وذلك لاختلاف أحوال قواهم
وأخبرتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم القاضية والذيلة فيكون بعضهم أشد أو
أضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرهما (إشارة إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة
متمثلة عند المدرك يشاهد ما به يدرك فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
إذا أدرك فيكون حقيقة مالا وجوده بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير
من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال حقيقته مرئيا في
ذات المدرك غير مبين له وهو الباقي) لما فرغ من إثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها وهي اما
مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة ذكر أولا معنى الإدراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الإدراك لان الحركة الإرادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور
ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين إلى تجوز خلو بعض الحيوانات كالاصداغ والأسفنجيات عن
تلك الحركة أقول ويمكن أيضا أن يقال انما احتاج الحيوان إلى الإدراك لاجل الحركة حتى يتحرك إلى

والخائضون في هذه المسئلة قلما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيها بعون الله تعالى ثم نرجع إلى تفسير
الالفاظ المطلوب الأول في بيان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه أنا اذا تصورنا أمورا
لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة أو مجردة مثل كثير من الهندسية أو لا تكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك
يقضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان عدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز
في المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لحاز في هذه الأمور تميز بعضها عن البعض بالبصر اذا تكون
معدومة وذلك خرج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن قبل وجودها
نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ونحكم عليه بالامتياز استحال
الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واثبت ان الأشياء التي تصورناها لا بد وأن تكون موجودة وظاهر أنها غير موجودة في
الخارج اذ الكلام مقروض فيه فلا بد أن تكون موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بيان الأول ان هذه
الحجة لا تنتج أن الإدراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو اتج فاعلم ينتج أن المدرك لا بد وأن يحصل في الذهن فاما أن الإدراك
هو نفس ذلك الحصول أو امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا تظهر منها الثاني أن الإدراكات التي يمتنع حصولها الا عند حصول
مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن أن يستدل بهذه الحجة على أنها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى
لاحتمال أن يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالا بصار عبارة عن حالتها خافية تحصل بين القوة الباصرة وبين

المرئي الموجودة في الخارج من غير أن تنطبق صورة المرئي في القوة الباصرة أو في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس
 أما الإدراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء تستدعي وجود ذلك
 الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحال أن يكون الإدراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم أن من الناس من أنكروا توقف
 حصول الإدراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة في الإدراكات العقلية والحسية وبأدلة خاصة
 تخص كل واحد منها واحدا من تلك الإدراكات اما الحجة العامة فهي أنه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا
 عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة لزم أن يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل
 لا يقال هذا غير لازم لوجوه ثلاثة الاول اننا نقول من عقل الاستدارة فانه يحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال
 الاستدارة وصورته من عقل النار فانه لا يحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورها وشبهها الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء
 المحرق على الاطلاق بل عن الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت في الذهن الا انها لا تكون
 محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون باردة الا انه يصدق عليها حين ما تكون في الذهن انها ماهية لو وجدت
 في الخارج لكانت محرقة الثالث اننا نعني بحصول مثال ماهية المعلوم الا كونهما لئلا يمتنع فيه لانا نقول اما الاول فباطل
 لان الذي سميت به مثال الاستدارة وصورته اما أن تكون حقيقة حقيقة الاستدارة ١٣١ أو لا تكون فان كان الاول فن عقلها

فقد حصلت فيه هذه
 الحقيقة فيجب ان يكون
 العاقل للاستدارة مستديرا
 لانه لا يفهم من المستدير
 الا ما حصلت الاستدارة
 فيه واما ان لم تكن حقيقة
 حقيقة الاستدارة لم يكن
 تعقل الاستدارة عبارة
 عن حصول الاستدارة
 في الشيء العاقل وهو
 المعلوم واما الثاني فهو
 باطل اما اولافلا نا اذا

ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن الثبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحد مما على الآخر من هذه الجهة
 ولذلك جعلنا مبدء أي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف
 منها لانه قد يكون مطلوب بالذات كافي الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعدها تقدم فنقول
 الشيء المدرك اما أن يكون ماديا أو لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منزعجة من نفس
 حقيقته الخارجية انتزاعا على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقة فلا يحتاج فيه
 الى الانتزاع فقله وهو أن يكون حقيقة متمثلة متناول للامر ين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر متصفا
 عنده بنفسه أو بمثاله والإدراك تعرض له اضافتان احدهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل
 ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك
 ولاجل عرض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بالآلة والى
 ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبية على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهد ما به يدرك وعلى قوله
 يشاهد ما بحث وهو أن يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه أراد

عقلنا ان النار هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحتراق فلا بد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شيء آخر بشرط
 مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والمعلوم وادا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل
 في ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لا معنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا أن يقال اننا لا نعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه
 انه الاخر الذي يلزمه اللازم القلاني عند وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك الخارج كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي
 اما تعقل حقيقتها أو تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم الحال الثاني أن الوجود الذهني اما أن يكون محالفا للوجود الخارجي
 في مفهوم كونه موجودا أو لا يكون والاول محال فان لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء والبراهين
 المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عندهم لان الذهن اما أن يكون ممكن الاتصاف بالمباهيات المعقولة أو لا يكون فان كان ممكن
 الاتصاف بالمباهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فان لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذا يجب
 أن توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اولافلا نه يجب أن يوجد في اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدرابا بالوان
 والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه أن تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل أنه تعقل أن السواد مضاد للابيض والعلم
 باضافة الشيء الى الشيء علم بنفسه شيء الى شيء والعلم بنفسه شيء الى شيء مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلا نه يلزم أن
 لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام المناهية وفي الوجود وهذا يكافؤ
 والذي يقال من أن الانسان الذهني كلي فهو كلام جزائي لا يحصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية

فكيف تكون كلية وأما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بما هيئات هذه المعقولات وجب أن لا يكون العقل عبارة عن حصول المعقول في العقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع أن يكون للمعقول أو للتخيل انطباع في العقل أو الخيال وأما الدالة الخاصة فاحتجوا على أن التخيل لا يمكن أن يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بأن قالوا لو وجدت صورة خيالية كانت تلك الصورة موجودة إما في جسم أو جسماني أو لا في جسم ولا في جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا بطل القول بالانطباع إما أنه يمتنع أن يكون محلها جسماً أو جسمانياً فلو جوه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسماً لكان محل الصورة العقلية التي يشبهونها جسماً لكان التالي محالاً فالمقدم مثله بيان الشرطية أنا اذا أبصر نازيذا وتخيلنا صورته أمكننا أن نتحكم عليه بأنه انسان وأنه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشيء على شيء فان ذلك الحكم بعينه يجب أن يكون متصوراً لكلا الطرفين لان ذلك بضدين ولا بدقيه من تصورين فاذا المدرك للشخص المعين إما بالابصار أو بالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسماً أو جسمانياً لكان التخيل جسماً أو جسمانياً ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسماً أو جسمانياً فقدر هنت الشرطية ولقاتل أن يقول هذا إنما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغايراً له لم يلزم أن يكون محل الصورة الخيالية جسماً أو جسمانياً ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب الثاني فهو متفق عليه بين الحكماء ١٣٣ فيلزم كذب المقدم الثاني وهو اننا نتخيل بغير من زئبق وجبلاً من زهر دفو كان التخيل

بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور وغير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركاً والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضر عند الحس فقط بل كونه حاضراً عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضر امرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز أن يكون أيضاً الحصول في آلة للحس متصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً للحس أو لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك والى ما يكون اماً في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي امثلية منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستقلاً من خارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما أن تكون تلك الحقيقة أي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا أدرك أو تكون مثال حقيقة مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني

عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبغ العظيم في الصغير وأنه محال وسيأتي للاعتبارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انه اذا تخيلنا المقدر فلما انطبعت ماهية المقدار في جسم لا يتجمع في ذلك الجسم مقداراً فيكون قد اجتمع فيه الميلان وأنه محال فثبت ان الصورة

الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وهذه الوجوه بعينها يستحيل أن يكون حصولها في شيء جسماني وأما ان
 محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لا يكون جسماً ولا جسمانياً فلو جوه الاول ان تخيل الجسمية أو المقدار اذا لا يستدعي حصول الجسمية والمقدار في التخيل فالشيء الذي يتخيل الجسمية والمقدار لا بد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولا معنى للهير في الاشياء القابل للجسمية والمقدار فاذا انشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر فلو فرضنا أنه ليس كذلك هذا خالف الثاني انا اذا تخيلنا امر بها محتاجاً لمر بعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المر بعينين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لان المر بعينين من حيث هما امر بعين لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض وأشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجوداً في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المر بعين موجوداً في الخارج فاذا ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل كلتا الصورتين شيئاً واحداً الاستحال أن يختص أحدهما بعارض دون الآخر فاذا لا بد وان يكون محل كل واحد من المر بعين مغاير المحل للآخر الاخر فاذا محل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون منقسماً فيكون جسماً أو جسمانياً فثبت فساد أن يكون محل الصورة الخيالية جسماً أو جسمانياً ولا يكون جسماً ولا جسمانياً وأما الذي يدل على ان الابصار لا يستدعي انطباع صورة المراتب في البصر وجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغير لا يقال هذا متعوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم وايضاً لا يجوز أن يقال العين ما ينطبع فيها الا ما يساويها في المقدار الا أنه ينطبع فيها في أوقات من جهة صور اجزاء المصير فينظر الانسان أنه أبصر كل ذلك المصير العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضاً لا يجوز

أن يقال العين تنطبق فيها صورة تساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وإن لم تكن مساوية لما في المقدار لا نقول أما الأول فباطل لأن المحققين من الطبيعيين اتفقوا على أنه لا ينطبق في المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بأمر منها أنه إذا انطبعت صورة شيء في شيء فإذ لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال أن يتغير موضع تلك الصورة بتغير شيء لكن الإنسان إذا رأى صورة الشجرة في موضع معين من الماء فإذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علم أنه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها أنه لو كان هناك صورة لكانت إما أن تكون منطبعة في ظاهر المرآة أو في عمقها والأول باطل لأن الناظر يقطع أنه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم أنها تقرب من الزاوية عند قربها إليها وتبعد عند بعده عنها والثاني أيضا باطل لأن عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبق فيه شيء من الصور ويتقديرون أن يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع أننا نعلم أنه ليس للمرآة هذا الغور ومنها أن المرآة على صغرها يستحيل أن ينطبق فيها المقدار العظيم فهذه الوجوه أبطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا وأما جوابهم ١٣٣ الثاني فهو باطل لأن المعين يجب أن لا يحس إلا بمقدار نفسه

أبدا وإن لا يحس بالشيء العظيم أبدا لأنه إذا أبصر شيئا مساويا في المقدار فإذا أبصر شيئا آخر فلما أن يبقى في الحالة الثانية إبطاره للشيء الأول أو لا يبقى فإن بقي فقد أبصر دفعة واحدة أعظم من نفسه مع أنه لا ينطبق فيه ما هو أعظم منه فإذا لا يتوقف الإبصار على الانطباع وإن لم يبق وجب أن لا يبصر الإنسان قط في عمره شيئا عظيما لأنه دائما لا يبصر إلا بمقدار نقطة الناظر وأما جوابهم الثالث فهو باطل أيضا لأن الجسم

فقال بعد ذلك القسم الأول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باتي عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المقرضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتعات ليسين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا تحقق أصلا إذا حقيقة لما في الخارج ولما كان مما تدرك علم أنها موجودة في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينها فباطل القسم الأول يتحقق الثاني وأشار إلى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله أو يكون مثال حقيقته هو الصورة المتزعة أو الصورة التي لا تحتاج إلى الاتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو هذا بيان ما قاله الشيخ وأعلم أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافًا عظيمًا وطولوا الكلام فيها لاختلافها بل أشده وضوحها فاتفقوا من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الواردة على كون الإدراك صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضامين فلم يزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وإن لا يكون إدراكا كما جهل البتة لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة أياها ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف وهو الحق إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها وأعلم أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك ولذلك لم يتعاش فيه عن إيراد ذكر المدرك فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلا أنه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحًا غنيا عن التعريف فإن الباحثين عن حقائق الأشياء كثيرا ما يرون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المحتاجة وتلخيصها بالحركة مثلا لينعرفوا حالها أهى بالتساوي في تلك الأشياء أم بغير التساوي وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها وأيضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم

الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار وإن كان يقبل مثله في الشكل فإذن إبطار الشكل العظيم من حيث أنه عظيم لا يكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني أن الرطوبة الجليدية إما أن تكون ملونة أو لا تكون فلو كانت ملونة انطبعت الأشياء في ظواهرها ولم يتأد إلى ما وراءها لكنهم اتفقوا على أنه يجب تأدي الشبهين المنطبعين في ملتقى العصبين والاكابصر نال الشيء الواحد شيئين لأن المنطبع في كل واحد من الجليدين شبح آخر وإن لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا ينطبق فيه الصور فهذه هي الوجوه التي يمكن أن يتمسك بها مثبتو الانطباع ونفاته والوجه الذي عليه نغويل المثبتين مبني على أن الإدراك ما لا وجود له في الخارج وهو مبني على نقي المثل الإفلاطونية ومقامات الدلالة القاطعة على فسادهما والوجه التي عولت عليها النفاة فهي قاطعة غير مخجلة المطالب الثاني في أنه لو ثبت القول بالانطباع فالإدراك هل هو نفس الانطباع أم لا أعلم أن تقدير صحة القول بالانطباع لا بد من البحث على الإدراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة أم لا وكلام الشيخ مضطرب جدا في هذه المسئلة أما في هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ما تقرر عند الخوض في شرح المتن وأما في التهج السابع من هذا الكتاب بين أن تعيين المعلوم لا يقتضي تعيين الإضافة قط بل يقتضي مع ذلك تعيين الكيفية يدل على أنه ثبت حالة إضافية وراء ذلك والحق عندنا أنه ليس الإدراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن

حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل أو بينهما وبين الامر المتقدر في الخارج ولتبين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا أو تخيلا أو ابصارا لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشيء لكان الموجود الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله لا يقال هذا انما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لم يكن له قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وأيضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له أن يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وأيضا فلان حصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء

١٣٤

له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المال وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد في الجسم للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم أن يكون الجسم مدركا له لا نقول اما الاول قطا هو البطلان لان حقيقة المدركة شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدركة عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فنقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجمل الجاد يصدق عليه انه حصلت له

النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك ووجه اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيحكي بيانه في موضعه فن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج وحيث لم لا يجوز أن يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وبأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون أو بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالترام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ماهي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ماهي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لا متاع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا تقسمها موجودة في الخارج ولا يمكن أن يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدركة ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك أوفى القوة المدركة الحادثة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فيجوز الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقة بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجسدية والتخييل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعية للتخييل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لا وردنا التحقيق فيه لكن التجاؤر عن هذا القدر

حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بأنه ليس حصول حقيقة السواد يقتضي

لشيء نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر الفساد أيضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما أولا فلانه يلزم ان لا يعتبر في كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لما وذلك يقدح في أصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم أن تكون النفس عالمة بالسواد وليس أيضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب أن يكون مثلا للسواد الحاصل في الجسم والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو أمر زائد على ذات النفس في ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التي انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو ركنك أيضا لان السواد المنطبع في الذهن اما أن يكون مشاركا للسواد الخارج في تمام الماهية أولا لا يكون فان لم يكن فهذا نقي للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يتخلوا ما أن يكون العلم عبارة عن تلك الصورة أو عن أمر زائد على

تلك الماهية ينقي عنها أو عن أمر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لاننا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امر اعدميا وايضا فيستدبر ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو أمر زائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا في ان ذلك الزائد عدني أو وجودي وذلك بحث آخر واذا بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو أن يكون العلم عبارة عن أمر زائد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعالوم في العالم علموا انهم لا بد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا قرابين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به واما السواد الحال في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشيخ قد اختار القول بالاتحاد في كتاب المبدأ والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الباري عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال أن يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما أن يكون هو النفس أو الصورة الحادثة فيها أو مجموعهما وأبطل أن يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد لان السواد حل فيها العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يتمشى الامع القول بالاتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بان من الحرافات والجمع بين القولين مشكل بلى من قال العلم هو نفس الانطباع لا بد له من القول بالاتحاد لتمهيد الفرق بين حلول ١٣٥ السواد في النفس وبين حصوله

في الجسم ومن نقي الاتحاد فلا بد له من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد لشيء ان المعقول لا يتحد بالعقل أظهر من أن يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب أن يكون فساد هذا المذهب وأمثاله معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى تطويل القوم فيه لجهل المقلدة

يقتضي التعسف ومنها قوله ان لازم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهبية فاعلم ان لازم في ما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس أو العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضته الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة أينا كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذات وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يفتضي أن يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شأنها أن يتفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما أو قوة جسمانية أن تجعلها حارة فضلا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة حارة والاعتراضات التي أوردناها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه أمر وراء ذلك الحصول فنفاها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله شيء فقط لكان

واصرارهم على تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه فكل ما يمكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساد معلوما بالضرورة والحجة الثانية من الوجهين العاملين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد لكانا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان يقطع حيثئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود دلت عرقنا ذلك فقدرنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكاننا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بان العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره أم لا فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو أن يقول لاشك اننا نعلم أنفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا أو امر زائد اعلمها والاول باطل من وجوه الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علينا علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا ونسبنا ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعالوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء لشيء أعظم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخالص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر أن هو به مجردة ماصلة لشيء يكون معقولا وبما يعتبر أن هو به مجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلا

وبما يعتبر انه هو به فخرده كان عقلا فالجهد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير متمتع في
 بديهته العقل الانرى ان بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان أحدهما مغاير للآخر الا ببرهان ولو كان ذلك متمتعاً في البديهته لما احتج فيه
 الى البرهان واذا ثبت انه غير متمتع في البديهية والحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك سائقا
 اليه فوجب الجزم به ثم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكتنا نقول ان كل شخص فانه لا بد وان يز يد على
 ماله من الماهية باحرز ان دور شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية ومجموع حاصل فيها وهو الشخص وان كان كذلك أمكن أن يقال
 ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءاً من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صح ان يقال ان تلك
 الماهية حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى ضح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما
 ان حصول الشيء للشيء أعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء أعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشيء للشيء أعم من ايجاده
 لغيره وكان هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشيء مضافاً الى نفسه أو موجداً لنفسه أو حالاً في نفسه أو محلاً لنفسه أو متقدماً على نفسه أو
 متأخراً عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوماً بالضرورة فكذلك ههنا وأما قوله فهذا الشيء بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو
 معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كل واحد كانت لفظة العقل والعقل والمعقول اللفاظ مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة
 لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تشعرا بالجلود وتبلغ القلوب الخارج
 بل لو كان مفهوماً واحداً ١٣٦ لاستحال ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق الاخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقلاً

الجسم الاسود مدركاً والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول
 الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة أو الجسم وعكسهما
 والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا
 القول تعريفاً للدراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
 لاشي على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الاسود
 مدركاً للسواد ومنها قوله أيضاً لو يجب ان اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم واعتقدنا حصول
 السواد فيه ان تقطع بكونه عالمياً به والجواب ان اعتقاد حصول السواد فيه ان كان على سبيل حلوته في الاجسام
 فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوته في المجردات فهو معنى كونه عالمياً به ولا تغاير بينهما الا تغاير
 الالفاظ المترادفة ومنها قوله نابعداً العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد تشكك في انه هل يعلم ذاته
 وهل يعلم كونه فاعلماً بغيره أم لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالمياً بشي مغاير لحصول ذلك الشيء له

وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحداً فقد بطل قولكم ان عقل الشيء لذاته نفس ذاته وأما قوله انه يصح منا ان يتشكك في ان الشيء الواحد هل يحرك لذاته فجوابه ان ذلك انما يصح لان مفهوم الحركة غير مفهوم المتحركة وكيف

لا نقول ذلك والحركة من مقول ان يفعل والمتحركة من مقول ان يفعل فلما اختلف المفهوم ان صح ان
 يتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة أم لا وأما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولة والعقلية فكيف يصح قياس
 أحدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولة والعقلية أمر زائدة على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا
 انه ليس مطلوباً في هذا المقام الا ذلك وأما قوله الماهية جزء من الشخص فتكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر هب
 انه يستمر في علم الشخص بما هيته الا أنه لا يتمشى في علمه بذاته الخصوصية وعلى أن فيه اعترافاً بأن العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة
 خصوصية بين الماهية وبين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم أنه لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هائل والا
 لما احتاج الى الكلام أن الشيء الاحدى الذات عقل وعقل ومعقول من غير تعدد في صفاته وأما القسم الثاني وهو أن يكون علم الشيء بذاته
 زائداً على ذاته فذلك الزائد اما أن يكون صورة مساوية لما هيته ذلك الشيء أو لا يكون والا لاول باطل لانه يلزم اجتماع المثليين ولانه ليس
 محلول أحدهما في الآخر اولى من العكس ثبت الثاني وذلك يقتضي القطع بأنه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته أو حصول
 صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب وأما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة في الخيال لانها
 عندهم حال ما يكون موجودة في الخيال لا يكون مشعوراً بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب أن لا يكون ادراك
 هذه الصورة نفس حصولها الا يقال الخيال انما يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه متشبه بهذه
 الصورة وكذب عليه كونه مدركاً لها يبين ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه وأما بيان ان الابدان

ليس عبارة عن نفي الشبوح المنطبع لان الشيخ نص في الشفاء على أن الاشباح تطبع في الجاليدتين مع أن الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبين وذلك يدل على أن الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وأيضا فالقوة الباصرة لا يدرك ما في آتياه من اللون والشكل والمقدار مع أن المقارنة حاصلة هناك ثبت أن الابصار ليس نفس الانطباع ثبت به هذه الوجوه أن الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق أنه حالة نسبية اضافية فانا نعلم باليدية ما ذا أبصرنا زيد فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من أن المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر أصلا وانما المبصر مثله وشبهه فانه تشكيل في أعلى العلوم الضرورية وأقواها وان أمثال هذه الكلمات يجب أن لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن أن يجعلها مواضع البحث والتدقيق وهذا تمام الكلام في الادراك والشعور وارجع الآن الى شرح المتن اما قوله ادراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك شاهدا بما به يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مشعرا بان الادراك أمر وراء حصول الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور ولم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شيء فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك ان حقيقته حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة عنده ومعالم ان ذلك خطأ وكذلك قوله شاهد بما به يدرك أضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة قطهر ان اللفظ ههنا

١٣٧

مشعر يكون الادراك أمرا مغايرا للمتمثل والحضور ولكن كلامه في أكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك تستدعي بحثا عن التمثل فانه ان عني به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما عاين البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضرورة

والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته بأي وجه حصل لذاته وان غيره بأي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا مجردة وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجب بانه لم تشكل في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما أن يكون علمنا بذاتنا وحيثه يكون أيضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضا أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بخروج من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر يعتبر به وأما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشئين كإضافة الشيء الى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الإيجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال أو في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين فلو كان نفس الحصول ادراكا كالكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين

١٨ - الاشارات

وان عني به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثالا لا نأقول أن المثال مماثل للمثل من وجه ومختلف له من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومختلف له في سائر الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا عقلتنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مختلفا له من بعض الوجوه وجب أن لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل أصل القاعدة فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثلا كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المقرضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال حقيقته مرئيا في ذات المدرك غير مبين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على إثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله أو يكون مثال حقيقته مرئيا هو الموضع للبحث فانه يقال له ان أردت بالمثال المثل فقد أطلناه وان أردت به غيره فإخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقائل أن يقول لا معنى للجهل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من أمر في الخارج فاذا ثبت أمر في الخارج فلم لا يجوز أن يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وأيضا فلم لا يجوز أن يقال الصورة التي يتعقلها أو يتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا

انهم موجود في انفسهم اما بان تكون قائمة بانفسهم اعلى ما يقول به افلاطون واما بان تكون من تسمية في شيء من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس ١٣٨ الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض

الغير المحسوس مساويا

للجوهر القائم بالنفس من كل الوجوه امر سهل غير

مستبعد في المسئلة الثانية

في بيان درجات الادراكات

في التجرد فصل واحد تنبيه

(الشيء قد يكون محسوسا

عند ما يشاهد ثم يكون

متخيلا عند غيبته يتمثل

صورته في الباطن كزيد

الذي ابصره مثلا اذا غاب

عنه فتخيلته وقد يكون

معقولا عند ما يتصور من

زيد مثلا معنى الانسان

الموجود لغيره وهو عند

ما يكون محسوسا فيكون

قد غشيت غواش غريبة

عن ماهيته لو ازيلت عنه

لم تؤثر في كنه ماهيته مثل

اين ووضع وكيف ومقدار

بعيته لو توهم بدله غير لم

تؤثر في حقيقة ماهية

انسانيته والحس يناله من

حيث هو مغمو في هذه

العوارض التي تلحقه

بسبب المادة التي خلقت

منها لا يتجرد عنها ولا

يناله الا علاقة وصنعه بين

جسمه ومادته ولا يتمثل

في الحس الا اذا ظهر صورته

اذا زال واما الخيال الباطن

فتخيله مع تلك العوارض

لا يقتدر على تجريده

المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا تعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبهه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وارجو انها قد اقتصرنا عليها اثار الاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد الكفاية لمن اخذت الفطنة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصره مثلا اذا غاب عنه فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غير لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمو في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلقت منها لا يتجرد عنها ولا يناله الا علاقة وضعيه بين جسمه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يتجرد عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبته واما العقل فيقتدر على تجريدها الماهية المكتوفة بالواحي الغريبة المشخصة مستتبنا اياها كما نه عمل بالمحسوس مجلا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينسبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخييل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والماضي والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا يفصل ذلك الشيء عن امثاله في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والتخييل ادراك ذلك الشيء مع امثاله المذكورة ولكن في حالتها حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشارك فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وجوده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجرد بالاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة وكشاف الهيات وتكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال باقراده بل يدرك ما يدركه بشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صالحة لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الاعلى واحدا وانما تختلف في ذلك بانضاف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة او لان زيد لا يباين عمر ابان انسانيه ولا يعا تنقصه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه المادي ثم ما تستلزمه المادة من الاجوال المذكورة كاللاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقضا مشروطا

المطلق عنها لكنه يتجرد عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبته واما العقل فيقتدر على تجريدها الماهية المكتوفة بالواحي الغريبة المشخصة مستتبنا اياها كما نه عمل بالمحسوس مجلا جعله معقولا

وأما هو في ذاته يرى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله بل لعله في جانب مامن شأنه أن يعقله الشرح لما تكلم في أصل الإدراك شرع بعده في بيان أصناف الإدراكات وبيان ذلك أن الشخص المعين إما أن يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من أن يكون معقولا على كثيرين أو يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والأول لا يجوز ما أن يتوقف حصول ذلك الإدراك على وجود ذلك ١٣٩ المدرك في الخارج أو لا يتوقف فهذه

أقسام ثلاثة أولها الإدراك الذي يجتمع فيه الأجزاء وهو أن يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو ادراك الحس فاني إذا أبصرت زيدا فالبصر يمنع لذاته من أن يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا البصر لا يحصل إلا عند حصول المدرك في الخارج وثانيها أن يحصل فيه أحد الوضعين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التجل فاني إذا شاهدت زيدا فم غاب عني فاني أتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة ولكن هذا الإدراك لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكن أن أتخيله بعد عدمه وثالثها أن يحصل عن الوضعين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا متوقفا على وجود المدرك في الخارج

بمضو والمادة والخيالية منتزعة نزعاً أكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعاً تاماً وعبرة الكتاب ظاهرة وانما تشمل بالبصار لانه أظهر أنواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولو ازم الوجود والماهية ولو ازم الماهية كالزوجة لاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وأيضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزال وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوساً فقط بل وعند ما يكون معقولا أيضاً وقد أورد في هذا الموضع سؤالاً وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدّر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وأيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فإذا تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشتركة فيها وأجاب بان الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بهم مامن حيث هو علم كلي مجرد لان معالومه كذلك لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين والمتأخرين اذ لم يفسقوا على أغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق على ما ذكرناه وأقول الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمر وفلان إنسانية المتناولة لهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معاً لان الوجود منهما في أحدهما حينئذ لا يكون نفسهما بل جزءاً منهما فهي انما تكون في العقل فقط وهي الإنسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقاتها ان الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجردها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية وأما التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم تعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير محدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج

قوله (وأما ما هو في ذاته يرى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لان يعقله مامن شأنه أن يعقله بل لعله من جانب مامن شأنه أن يعقله) أقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء

وهو المسمى بالإدراك العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا تقسيمنا يتناول ادراك الأشخاص والوهم غير متعلق بالأشخاص فلا يقيدح فيما ذكرناه وإذا عرفت صحة الحصر ولتسكلم على كل واحد من هذه الأقسام فنقول أما الإدراك الحسي والخيال فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مادية لمادة معينة ولا عوارض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد كان متعلق كل واحد منهما بغيره الا يمنع نفس تصورهما من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سميناه بالإدراك العقلي وان كان هو الماهية مع

فيود رائدة مشخصة فذلك هو الذي أوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب أن يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركة كافيها بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب أن يكون لها شيء من تلك الصفات والالم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور والقائل أن يقول ماذا كرموه ينفي كون الكل موصوفا بعراض جزئي ويلزم من هذا القدر أن لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان العارض الجزئي أخص من مطلق العارض ولا يلزم بطلان العام من بطلان الخاص فلم لا يجوز أن يكون الكل ملحوقا بلواحق كثيرة كلية ره. البحث وان كان مفيدا الا ان ههنا بحثا آخر قريبا من ذلك وهو كثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع ان العقل ينزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان تكون صورة جزئية حالة في نفس جزئية حاول العرض في الموضع فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها السائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة في الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان لاستحال الاتصاف عنها اذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال ان العقل يدر على أن ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع اننا بينا ان تلك الصورة موصوفة لاحتمال هذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشتركة فيها بين الاشخاص لانها ليست جزئياتها فانه ١٤٥ كيف يجوز أن يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا

موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل أن تكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان تكون كلية مشتركة كافيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من الشكل

من خارج ذاته لحوقا غير بينا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصرح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن أن يتكرر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجر يد فان لم يحفل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل أن يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضا عاقلا بذاته كما سيحكي بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه أن يكون عاقلا والى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها أيضا الى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شأنه ذلك فأشار الى ان ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر أعني مما من شأنه أن يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك حزمالا لانه مما لم يبينه بعد وسيأتي بيانه وأوردنا القاضل الشارح شكابعدان ذكر ان

والوضع والمقدار وما به الاشتراك عن ماهية الامتياز فالانسانية مغايرة لاحتمال الاشكال والادراك ان الانسان الطويل مثلا موجود المراد في الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومعنى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة أيضا فاذن الانسان من حيث هو انسان في الخارج وهو أيضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان ماهية الامتياز اذا كان خارجا عن الانسان الذي به الاشتراك كان الانسان من حيث هو انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذ عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لان العلم في ذاته كلى أو مجرد بل لان العلم به كلى ومجرد فلهذا السبب سمي المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلمين فلما انظر المتأخرون في كلامهم ولم ينفوا الى اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ماذا كرمناه وانرجع الى شرح المتن اما قرله الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عندما غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا اذا غاب عند تخيلته فاعلم انه لما كان أظهر الادراكات الاحساس ويلها التخيل وأخفاها الادراك العقلي لاجرم بدأ الشيخ بذكر الحس. ثنى بالتخيل وثالث بالعقل ولما كان أظهر الادراكات الحسية الابصار لاجرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قرله فقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لمكون المدرك بالادراك العقلي امر مشترك كافي بين الاشخاص واما قوله وعندما يكون محسوسا فقد غشبه غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع في ذكر احكامها ونبدأ باحكام ما يدانه التقسيم هذه الاجسام قد ذكر ان الشيء انما يكون

محسوسا عند ما غشيت غواش غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشي الغريبة بانها التي لو ازيلت عن الشيء لم تؤثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت أو لازمة وسواء كانت لازمة للوجود أو للماهية فان زوال الشيء منها لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشيء مع بقاء الصفات اللازمة للشيء لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا بالواحد الغريبة برهن على ذلك بان المحس لا يتناول الانسان الا في اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في لو حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان المحس لا يتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان المحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشيء الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهي كون المرء حاضرا مقابلا للرأي وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجر يده المطلق عنها لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها المحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه ماقدرنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التي باعتبارها يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن عتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقدر على تجر يد الماهية المستكنة بالواحد الغريبة الشخصية مستقبلا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقدر العقل على ادراك ذلك القدر ١٤١ المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي يها وقع لاختلاف

المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كشب السريبر او معقولا كالمحلولي وسواء كان متقوما بالحال كالمحلولي او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها ما فاذن ليست هي بممانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كل المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فليس كونه قائما بذاته تسكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بعمل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقل لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الاتزان اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقل لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي المحلولي لا غير فانها هي المقنضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذاتا واما وضع وهي وجب مع ما يحصل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحيث لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان تؤخذ مجردة عن

هو المعنى باقداره على التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته برى وعن الشوائب المادية والواحد الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان تعقله ما من

شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلاقتها فاذا كانت الماهية مادية احتاجت الى العقل في تصيرها معقولة الى ان مجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علاقتها لم تكن محتاجة الى ان يعمل بها عملا لاجل تصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولة غير حاصل له كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج للشيء الذي يعقله الى عمل لاجل يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل قولكم المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلاقتها فيه بحث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى يظروا انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولة ام لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السريبر فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب مثكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة في السريبر والشكل صورة لم يقل فحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كادكرناه او معقولا كالمحلولي الاولى التي بينها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالمحلولي الاولى مقوما له كالموضوع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولا لا ينافي تعقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق بكون الخشب شكلا فلا بد وان يكون هو بعينه متصوفا بالماهية الخشب والماهية الشكل حتى يمكن التصديق بثبوت أحدهما لا آخر فان التصديق بثبوت شيء يستدعي تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشيء معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولة فنقول في الجواب انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولة

وانه لا مانع من المعقولة الا للمادة وبيانه ان الشيء اذا كان قائما بذاته كانت حقيقة حاصله لذاته وكل ما حقيقته حاصله لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على انه لا معنى للتعلل الا حصول المعقول للعقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لا بد وان تكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لا بد وان لا تكون حقيقته حاصله لذاته بل لغيره واذا لم تكن حقيقته حاصله لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا في محل فانه يكون معقولا لذاته أي تكون ذاته عالمة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلاقتها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه ١٤٢ معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا

لان يعقله فان غيره اذا اراد ان يعقله فانه يحتاج الى فكر وتامل واكتساب صورة حتى يصير معقولة فلا يحرم مثل هذه الماهية لا تكون معقولة لذاته بل لا بد وان يعمل بها عمل حتى يصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو تحسيس حصول المعقول للعقل ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا للمادة فاما اذا كان أمرا رائدا عليه فسواء أبتنا الصورة الذهنية أو لم نثبتها لم يضر ذلك في المسئلة الثالثة في الخواص الباطنة فصل واحد

الواحق المشخصة وحيث لا يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده أيضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كإسائي يسانه (إشارة لك تنزع الآن الى أن نشرح لك أمر القوى الدراكية من باطن أدنى شرح وان تقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولا فاسمع) أقول لما فرغ عن بيان أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها وابتدأ بالحس وانسية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الإثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقه الكتاب لم يتعرض له وأما الباطنة فلمناسبة الماضي ولبناء ماسيائي من أحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان إثباتها وتغايرها والإشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الإدراك والمدركة مدركة لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صوراً وأما المدركة وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف لستمكن المدرك من العودة الى إدراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حساً مشتركاً لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينة بالحفظ وتسمى خيالاً ومصورة والثالثة المتصرف في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرية باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهماء وموهمة والخامسة معينة بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سمي الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الإدراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبة الحس الظاهر فان الترتيب التعليمي أن يرتقي بالتعليمين عما هو أظهر عند الحس الى ما هو أقرب الى العقل (أليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تدكير وأنت تعلم ان البصر انما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قوالك هيئة ما ترسم فيه أولاً واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعند ما تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها وبعين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الأمرين يحتاج الى أن يحضره المقضي عليهما جميعاً فهذه قوى الحس المشترك والخيال وقد استدلل على وجود كل واحد منهما مفرداً وعلى وجودهما معاً بالشرعية اما الاستدلال على الحس المشترك مفرداً فهو قوله أليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر

(إشارة لك تنزع الآن الى أن نشرح لك أمر القوى الدراكية من باطن أدنى شرح وان تقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً فاسمع أليس قد تبصر القطر

النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً هذا كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل أو تدكير وأنت تعلم ان البصر انما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قوالك هيئة ما ترسم أولاً واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعند ما تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها وبعين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الأمرين يحتاج الى أن يحضره المقضي عليهما جميعاً فهذه قوى

كالمشاهدة والحاصل ان المرء يجد في الخارج كمنطقة والمرئي نكح والنقطة المتحركة ترسم في البصر عند
 وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن بحيث
 به زمانان لا حصول لما فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى
 قليلا على وجه متصل الارسام المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال قلم برخط فاذن ههنا قوة
 قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعند ما تجتمع المحسوسات فيذكرها فاشارة الى خاصه اخرى
 لهذه القوة وهي التي لا جلها القيت بالمشارك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الجحجحة على اثباتها
 واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارسام في الهواء
 بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق
 فتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا أولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
 وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترسم فيه الا صورة المقابل ليس
 ببرهاني والتجربة لا تفيد والجواب عن الاول ان بقاء التشكّل السابق عند حصول التشكّل بعده يقتضي
 الخلاء فان التشكّل انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بها بعد خروج
 المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك أولى بأن ينسب الى السفسطة
 والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مستملا على القول بمشاهدة
 ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعنده قوة
 تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة بمجموعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة
 الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين أحدهما
 ان المدرك قابل والقابل بغير الحافظ لجهة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والمثال هو ان الماء يقبل
 الاشكال ولا يحفظها والجهة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتى يمكن
 أن يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل أفعالا مختلفة
 وأقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء
 واحد لقوتين فيه كالارض واما اقتراحهما في صورة بدلية على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك
 والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكرر
 بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند
 غيبة المادة ثم يصير مستنباتا للوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لا تقسم تلك الصدور اليها
 وذلك كالا بصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مستملا عليهما واما النفس
 فانما يتكرر فعلها لتكرار وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة
 لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى وأقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
 ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلّي بان كل ما يقبل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
 بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير
 القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول خصر لها في الحافظة دون المدركة والنسيان
 زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان يجوز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بأن الادراك
 ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في
 الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع

انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلم حاقظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حاقظا للحس المشترك أيضا والجواب عنه ما هو وان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حاقظا للصورة المعقولة دون المحسوسة وأما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم فاستدل مشرك على وجودهما معا وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معاها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وأيضا كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتععدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالجواب كما يجب أن يدركهما معا ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة تلك الكليات مدركة للجزئيات والجواب أنهم مدركة لهما ولكن لا أحدهما بالقول الآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا دقت طعنا ما أن الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب واذا أبصرت شيئا فقلت مبصرا له مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك أيضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني أنه استبعاد محض وذلك لقياس الامر بالذهنية على الخارجية ﴿ قوله وأيضا فان الحيوانات ناطقةا وغير ناطقةا تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا منادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس وادراك جزئيا يحكم به كما يحكم بالحس ما يشاهده فعندك قوة هذا شأنه وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير ﴿ قوله (ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح أن الحامل لقوة الشيم رائدتان شيمتان بحلمتي الشدي نائمتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلبة العصب

وأیضا فان الحيوان ناطقةا وغير ناطقةا يدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متلائمة من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس وادراك جزئيا يحكم به كما يحكم بالحس ما يشاهده فعندك قوة هذا شأنه وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير

والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب الناتئة من الدماغ وهما
 مجوقتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي
 منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبه في القل
 الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشؤه خلف
 الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب
 وخصوصا النخاعية فبين من هذا أن مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب
 اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضا الدماغ وأكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس
 المشترك هو الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ
 فان الحس المشترك كراس عين تشعب منه خمسة أنهار وكان الروح المصوب في البطن المقدم هو آلة
 للحس المشترك والخيال الا أن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك أخص وما في مؤخره بالخيال أخص
 وانما تتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مبادئها المتصلة
 بالروح المصوب في البطن المقدم والفاضل الشارح قسر الآية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب
 الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشريع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة من
 ادراك النفس بواسطة الروح المصوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك
 لجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتهيئ طرق تسيرها الكيفيات فان الكيفيات
 لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تنقطع فيها تلك
 المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمع في موضع بعدها الاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر
 قوله (والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط) قال الشيخ في الشفاء
 في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان كما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن كما
 تخيلها مقر وزا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر أكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكايه قوله فكون
 الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لا كثيرا لافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واختصاص
 التجويف الاوسط بها لاستخدامها للتخيلية على ما سيجي ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر
 التخيلية قوله (وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس
 والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة
 وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط كأنها قوة بالوهم ويتوسط
 الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف واسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف
 ادراكه لما قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها
 ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيعيين لا بد وأن يحضره المقضى
 عليهما وأيضا استخدام الوهم اياها تتصرف فيها فاذن لوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول
 أن هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب أن يكون
 كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني أن الشيء لو احده يمكن أن يكون مدركا ومتصرفا من وجهين
 مختلفين أحدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة أو كلاهما بحسب آلتين قوله (ولباقية من
 القوى هي الذكرة وسلطانها في حيز الزوج الذي في التجويف الاخير وهو آلتها) هذه هي القوة
 الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسمى بها قوما ذكرة فان الذكرة لا يتم الا بها قال

والثالثة الوهم وآلتها
 الدماغ كله لكن الاخص
 بها هو التجويف الاوسط
 وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن
 تتركب وتفصل ما يليها من
 الصور المأخوذة عن
 الحس والمعاني المدركة
 بالوهم وتركب أيضا
 الصور بالمعاني وتفصلها
 عنها وتسمى عند
 استعمال العقل مفكرة
 وعند استعمال الوهم
 متخيلة وسلطانها في الجزء
 الاول من التجويف
 الاوسط وكأنها قوة
 بالوهم ويتوسط الوهم
 للعقل والباقية من القوى
 هي الذكرة وسلطانها في
 حيز الزوج الذي في
 التجويف الاخير

الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعدز والها فان وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن تكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون وأقول إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما عاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصياتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستنباتها والتصوير بها مستعدة أياها إذا فقت وذلك إذا قيل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر قوله وهذا يدل على أنها هي الذكرة ولكن باعتبار آخر والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء أدرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذكرة ليست هي قوة بسيطة بل مبدأ هي فعل يتركب من أفعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة المتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فتكون بذاتها كمة وبجركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانها فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى أقول وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزائني المعنى والصورة وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة أن جميعها بالذات واحد وكيف والمذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لاشك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيل والتفكير والتذكر والمتحفظ هو الوهم كأن مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا كما على القوى الحيوانية ﴿ قوله ﴾ (وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف أو رث الآفة فيه) هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم إنما يميز هذه التميزات الحكيمة بالقوى عند الأطباء ثلاث خيال آله البطن المقدم وفكر آله البطن الأوسط المسمى بالدودة وذكر آله البطن الأخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الأعضاء لأنها لا يمكن أن تكون مفارقة أو قائمة ببعضها أو إنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع لأنها لا تتوافق أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ وأقول إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء أو شيء آخر لأنه بحث آخر ﴿ قوله ﴾ (ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الاقتص للجرماني ويؤخر الاقتص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنهجية عن الجانبين

وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف أو رث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع أن يقدم الاقتص للجرماني ويؤخر الاقتص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنهجية عن الجانبين

عند الوسط عظمت قدرته) التفسير انه لما تكلم في الادراك وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك في القوى المدركة و بدأ فيها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اولاً فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها في الجملة وانما النزاع في تفصيل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع في وجودها واما ثانياً فلانه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به في البحث عن احوال النية والوحي والاخبار عن الغيوب على ما سيأتي في الخط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدرا كة للجزئيات خمسة وبيانها على سبيل المحصر ان القوى الباطنة الدرا كة للجزئيات اما ان تكون مدركة فقط او متصرفه أيضاً فان كانت مدركة فاما ان تكون مدركة للصورة الجزئية مثل تخيلنا الصورة زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعاني الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين او العداوة التي بينه وبين شخص آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى هي خزائنها بالقوة المدركة للصورة المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك والقوة التي تكون خزانه لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي تكون خزانه لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفه فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك في امرين أحدهما إقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المتحمل أن يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات وثانيهما معرفة مواضعها ونرجع الى تفسير المتن اما قوله لعلمك تنزع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدرا كة من ناظر أدنى شرح وان تقدم امر المناسبة للحس أولاً فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة ادراكات فكل ما كان أقرب اليها كان أظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد أن يبدأ من الاظهر متربياً الى الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى واما قوله أليس قد تبصر القطرة النازلة خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة ١٤٧ بسرعة خطاً مستديراً كله على سبيل

المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تدكر وأنت تعلم ان المبصر انما يرسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير

عند الوسط عظمت قدرته) هذا تأكيده لخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما خوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وفيه تشبيه على الغاية الالهية المقتضية لهذا الترتيب للطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس

كالنقطة لا كالخط فبقى اذن في بعض اقوال هيئة ما ارتسم بها أولاً واتصل به هيئة الاصار الحاضرة فتعد ذلك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فيذكر كها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام إقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة الحواس الخمسة والدليل على ثبوتها ان ترى القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً فهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الصفر لا يكون مشاهداً محسوساً لكنه ليس وبعوداً في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من قوى من أبصر ذلك وليس محله البصر لان البصر انما يرسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فلهذا الخط لا وجود له في الخارج فاذن لا بد من قوة أخرى وليست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية في النفس فهي اذا قوة أخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما تبصر القطرة على شكل الخط لانها تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها في مكان آخر يلى المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة أحست تلك القوة بذلك الشيء كالخط ولقائل أن يقول له لم لا يجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجوداً في الخارج بانه انما يحتمل أن يقال ان القطرة حين ما تكون في مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها انقلبت وحصلت في جزء آخر من الهواء الذي يلي الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول في سائر الاجزاء الهوائية فلما بقي ذلك الشكل في الاجزاء الهوائية المتجاورة لا جرم رؤيت القطرة خطاً وهذا عين ما ذكرتموه في سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون بإقامة البرهان على ان ما ذكرتموه في الحس المشترك يمكن مثله في الهواء ثم انانين ان الاحتمال الذي ذكرناه أولى مما ذكرتموه لانه لو جاز في بعض ما نشاهد ان لا يكون موجوداً في الخارج بل جاز مثله في جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو منسطة وجهالة لا يقال ان الهواء شفاف لا يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء محسوس المحصور بين جداري الحقيقة أن يتلون بلون ذلك الجدار و أيضاً فتقدير المساعدة على

ذلك لكن حصول ذلك الشكل في ذلك الهواء معلول تلك القطرة فوجب أن يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج تلك القطرة منه
لوجب زوال المعلول عند زوال العلة لا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتساون بلون غيره واما الهواء المحصور بين جداري الصفة
فنعقول لم لا يجوز أن يقال الهواء انما يتساون بلون الجسم الا آخر اذا كان ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول
الهواء الملتصق بالجدار متساون بلون ونحن لا نعزيب بينهما الاشتباهما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتساون بلونه لما ذكره من العلة
وأيضا فهذا الكلام لا يستمر على أصولهم لان الرطوبة الجليدية اما أن تكون شفاقة أو لا تكون فان كانت شفاقة مع انها قابلة للاشباح
فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم تكن شفاقة كانت ملونة فاذا حصلت فيها أشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل
واحد وهو محال ولانه يلزم أيضا أن لا يتأدى الشبحان الا ملتقى العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف أيضا لان
صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت في الحس المشترك لأجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جرت زتم بقاء تلك
الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز زتمه في الهواء ثم ان وقعت
المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز أن يكون محله البصر قوله وأنت تعلم ان البصر انما يرسم فيه صورة المقابل
فقال له ان علمنا بان البصر لا يرسم فيه الا صورة المقابل لم يستند الى برهان قاطع بل الى الاختيار والتجربة والتجربة لا تصح ههنا الا
بعد العلم بان المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانما متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذا لانعلم
ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ايس هو البصر فلو استدلنا العلم بان المدرك للقطرة على صورة
شكل الخط ايس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك بنقط ما قالوه ثم لن وقعت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز أن يكون
هو الحس قوله انها لا تنطبق فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سياتي ابطال ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوية فمجموعها ١٤٨ فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهي الخيال وهو الذي

يكون خزانة الحس
المشترك فان المحسوسات
اذا كانت حاضرة انطبعت
صورها في الحواس ثم
يوجد مثل تلك الصورة

الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه
خطائي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال
في مقدمه ليكون الابصار والشم هناك باولي من أن يجعل مؤخره مع أن احتياج الحيوان الى اللمس أكثر
وأقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا أن آله الحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا

في الحس المشترك ثم وجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا ثبت المحسوسات
انعمت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فاذا أخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال
صاربت تلك الصورة متخيلة بالعقل مثل ما اذا استحضرت في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور
المخزونة في الخيال بقيت تلك الصور غير مشعور بها فهذا هو المعنى يكون الخيال حاقطاً للمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة
مغايرة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب أن يكون قابلاً لهذه الصورة والخيال لا بد وان يكون حاقطاً لها فيجب
تغايرهما لجهة ومثال اما لجهة فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المثال فهو لما له قوة
قبول الشكل وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الجهة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حاقطاً لهذه المثل لا بد وان يكون قابلاً لها لان من
لا يقبل الشيء استحالة أن يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون قبيلاً القبول والحفظ واما قوله الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد فسيأتي ابطاله وايضاً فهو يتنقض بالحس المشترك فانه قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات والمسموعات والمنذوقات والمشمومات
والملموسات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وايضاً فالنفس الناطقة بجوهر بسيط مع انها قابلة للصور والعقلية
ومبصرة في البدن واما المثال فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصورة الخيالية
متى حصلت في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انما أن تكون موجودة في قوة أخرى تكون خزانة لها أو لا تكون فان لم يكن وجب
أن لا تعود تلك الصور الخيالية لا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذا تلك الصور مخزونة في قوة أخرى وهي الخيال وهذه
الجهة ضعيفة لانها بناء على أنه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقد بينا أنه ليس الامر كذلك وان
الشعور والادراك حالة اضافية كيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعوراً بها ولو لان الشعور راء
حضورها والا لاستحال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذا ثبت ان الشعور راء حضورها فحينئذ تبطل هذه الجهة لان على

هذا التقدير يجوز أن تكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك أبدا حاضرة فيه دائما إلا أنه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والابقيت مغفولا عنها ثم اتى وقعت المساعدة على أنها حين ما تكون مغفولا عنها لا تكون موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز أن تكون موجودة أيضا في الخزانة قوله لو كان كذلك لما عاد إلا بتجشم كسب جديد فنقول لا نسلم وبيانه من ثلاثة أوجه الأول أنه ليس للنفس الناطقة خزانة تبقى الصورة العقلية المعقول عنها مخزونة فيها بل يقولون أن النفس الناطقة إذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور وإذا لم يطلب تخصيها انمعت عنها من غير أن تبقى مخزونة في خزانة أصلها فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني أن الحس المشترك إذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة في الخيال فإنه يكون متمكنا من استفادة تلك الصورة من تلك الخزانة فإذا جاز أن يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى تستفيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز أن يثبت له ملكة الاستفادة من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج إلى إثبات هذه الحركة الثالث أن حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغيير فيتنقض تارة وتزداد أخرى ومتى وقع التغيير في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة نفسها فضلا من الصور والحالة بسببها مع أنه لا حاجة إلى تجشم كسب جديد فيبطل ما ذكره وأما قوله وبها تبين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم وإن لصاحب هذا اللون هذا الطعم فإن القاضى بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما فهذه قوى لو علم أن ههنا دليل آخر على إثبات الحس المشترك في الخيال وتحريمه أنه يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم وإذا سمعنا صوت إنسان عرفناه بعينه وما ذلك إلا لعلمنا بأن صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر أن من حكم بشئ على شئ وجب أن يكون عالما بكل واحد منهما إذا التصديق مقدمة لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذن فيناقوه واحدة تدرك جملة هذه الأشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشئ ليس هو الحواس الظاهرة فإن كل واحد منها لا يحس إلا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لأنها لا تدرك الجزئيات فإذا لا بد من قوة جسمانية مدركة بجميع مذكرات الحواس ١٤٩ الظاهرة وهو الحس المشترك وخزائنها

الخيال ولقائل أن يقول أنه كما يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا أن نحكم على زيد بأنه إنسان وأنه ليس

الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحاً بل ذكر فائدة الترتيب وأيضا أن سلمنا أنه علل بذلك لكن في قول هذا القاضل أن السم في مؤخر الدماغ نظر لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لأن أكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لأن الحس طليعة والطليعة إلى

بقرس وإذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الإنسان وهو ماهية كلية وليس لاحد أن ينزج في صحة حمل الكل على الجزئي أما أولا فلا نه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بأن هذا الملون هو هذا المشكل وأما ثانيا فلا نه هم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا أن أقسام الحمل أربعة حمل الجزئي على الجزئي والكل على الكل والكل على الكل على الجزئي ولم ينقل عن أحد منهم الامتناع من هذا التقسيم وأما ثالثا فلا نأذار رجعا إلى أنفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره وإذا كان كذلك فنقول الحاكم بشئ على شئ إما أن يجب أن يحضره المقضى عليه أولا يجب فإن لم يجب فقد سقطت مجتكم وإن وجب فالحاكم على زيد بانه الإنسان لا بد وأن يكون مدركا لذاته بعينه وللإنسان أيضا لكن المدرك للإنسان الذي هو الكل هو النفس الناطقة عندكم فيجب أن يكون المدرك لذاته هو النفس الناطقة فإذا النفس الناطقة يمكن أن تكون مدركة للجزئيات وإذا كان كذلك لم يمكنكم أن تقولوا إن الحاكم بآن هذا الملون هو هذا المطعم ليس النفس قطهر فهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذي يدل بعد ترزيف أدلتهم على فساد القول بالحس المشترك أني أعلم بالضرورة أني إذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شئ في الدماغ مع أنهم زعموا أن الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز أن يقال الذائق للمطعم هو الدماغ أو ما فيه مع أني أجد الحال بخلاف ذلك لجاز أن يقال المدرك للمطعم هو العصب أو الكعب أو الاخضر وإن كنت أجد الحال بخلافه وأيضاً فالروح الباصرة إما أن يكون فيها قوة مبصرة أولا لا يكون فإن كانت فإذا أدركت القوة الباصرة مبصرة وأدرك الحس المشترك فعينا شيا أن مبصر إن ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصار ناله ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وإن لم يكن في الروح الباصرة قوة مبصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لأن حاصله يزجج إلى أن الذي أسميه أنا بالقوة الباصرة سميته أنت بالحس المشترك وكيف ما كان فتخرج منه أنه ليس في الإنسان شئ يبصر المرئيات إلا شئ واحد وأما الخيال فالذي يدل على فساد القول ما في الإنسان إذا طالع الكتب وطاف في العالم ورأى البلدان والأشخاص فلما طبع صورها في الروح الدماغية لا تختلط تلك الصورة فإن الروح الصغيرة إذا نقش فيه النقوش

الكبيرة فانه لا بد وان يختلط البعض ببعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحيث ان يلزم غاية صغر تلك المجال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد يكون هو بعينه مدر كاهذه الصورة وتلك الصورة فلا يكون الحاصل ان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضر للصورتين ولا مدر كاهما وانه باطل بالبداهة وبالاتفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الطواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيات يحكم به بحكم الحس بما نشد هذه فعندك قوة هذا شأنها فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة حركة موجودة في الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس في النعجة وكان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم ار الشخ فيه كلاما في كتيبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان تدركها الا قوة جسمانية واجودوجه يمكن ان يقرر به هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة في هذا الذئب اما ان تدرك من حيث انها موجودة في هذا الذئب او لا من حيث انها موجودة في هذا الذئب وان كان الاول لزم ان يكون المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب مدر كالكذب الجسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسمانيا او جسمانيا واما ان ادركت العداوة لا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه ١٥٠ بل في العداوة الجزئية هذا احسن ما اعتمد عليه في تمشية ما ذكره الشيخ وهو ضعيف

لا تاتقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون مدر كالكذب الذئب او لا يجب فان وجب فحيث يكون المدرك لذلك

جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقبة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذا احكامه كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوقى هذه فباطل بالذوقى واما اللبس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه

الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال فادن المدرك لتلك العداوة هو بعينه الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله ابدا فحيث لا يمكن ان تقطع بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدر كالكذب الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فاعلى التقدير الاول يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون المدرك هو النفس فسقطت حججهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اني اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي فلمنازع ان ينازع في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وان كانت في نفسه جزئية ولكن لا أشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدث مثلها عقيبها كانت الصداقة التي بيني وبين ولدي لا يمنع نفس تصورهما من وقوع الشركة فيها فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي أعرفه منها امر كلي كما ان من علم ان في هذا البيت انسانا واحدا كان معلومه امر كلي لان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مشغولا على كثيرين على سبيل البديل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا أشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي بل أشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر ان مدرك الوهم امر جزئي وذلك مما بعد اثباته فان الصداقة امر غير مشاير اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال ان الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون بالابتك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع بحث يجب ان يتأمل فيه واما قوله وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجيم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاصل لم بها غير الحافظة للصورة فاعلم ان هذه هي القوة الذاكرة وهي خزانه الوهم والكلام نفيها واثباتها ماضى في الخيال واما قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك ونبتاسيا واثباتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والحياتية الميسخة بالصور والخيال واثباتها الروح المصوب في البطن المتقدم لاسيما في الجانب الاخير واثباتها الوهم واثباتها الدماغ كله

لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله في الحس المشترك ان آله الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الجلد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة متقدم وفيه من الفلج الاعلى الى اللسان والحامل للزوج السابع فهو قسم من الزوج الخامس وأما حس اللمس فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالا عصاب الدماغية وفي سائر الاعضاء بالا عصاب الدماغية وهذه جملة فصلها الشيخ في القانون والشفاء وذكرها سائر الاطباء واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان تأدي المبصرات اليه سهلا لما بين ذلك الروح وبين المجاورة فاما تأدي الطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلاثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الجلد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه ناذق في ثقبه الخنك الى اللسان فتأدية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما ان تكون الكيفية المذوقة يسير من اللسان في منشأ العصب الحاملة له ثم يفصل بين تلك العصبية وينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح الحامل للحس المشترك أو يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبية الثالثة ثم يدخل فيه ويسري الى اللسان يأخذ الطعوم التي أدركتها الذائقة أولا يتصل ولا واحد من الروح وبين بالا آخر ومع ذلك فان القوة الذائقة تؤدي الطعم الى الحس المشترك أولا لان الروح لذائقة لو بقي حاقظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق الطعوم من ذلك المنفذ وفي وسط دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان وهكذا القول لو لم يذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واحد الطعم فان الادراك الذوقي يجب ان يكون حاصل في تلك الموضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصل في أكثر الدماغ ويلزم ان لا يتغير حال الارواح عند خروجها عن أوعيتها وانفصالها عن أعضائها الحاملة لها والاول مكابرة والثاني خروج عن قولهم واما ان يتصل واحد من الروح وبين بالا آخر استحالة تأدي الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوي

١٥١

بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق والحجة التي أقامها القاضل الشارح على أن النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي

بالمدرجات وهذا الاشكال في تأدية القوة السامعة للاصوات الى الحس

المشترك وتأدية القوة اللامسه للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر وادفع فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادئ عصب الحس فالحال أيضا بعد فان كل عصبية معينة لحس واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق فثبت أنه يمتنع أن تكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وأن تكون موجودة في مبادئ أعصاب الحواس أيضا وهذا اقناعي قوي في فساد القول بالحس المشترك وأما قوله ويخدمها قوة رابعة لها أن يركب ويفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم ويركب أيضا الصور بالمعاني ويفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل بمفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانت اقوة ما للعقل ويتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهي قوة من شأنها أن تتركب المعاني الوهمية والصور والخيالية قارة وتتركب الصور بالمعاني أخرى ثم ان الاثر لهذه القوة هم هذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الاثر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكانت اقوة ما للوهم ويتوسطها العقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه القوة متصرفة وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا تصدر عنها أبرار وقد مضى الجواب عن هذا ومما يريده اذ ذلك وضوحا وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما أن يكون لها شعور بما يتصرف فيه أولا يكون فان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة في كل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون متبدأ للادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولاً بان المتصرف في أشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا الحقيقة ثم منها وذلك يبطل بما اعترفوا به بان القاضي على الشبهتين لا بدوان يحضره المقضي عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها في هذه القوى فيكون الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن الثالث انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محرركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدركة من

باطن وجعل المتخيلة فيها اذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفه البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولاشك ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة الدليل على تصحيحها وذلك ما لم يفعلوا او اما قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني الى مدركات الوهم مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يشكل فعل الى قوة على حدة وجب ان تكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شيء ذكره في القانون وعلى هذا يكون قوى الباطنة شيئا ذكر في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وتشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فتكون بذاتها حافظة وبمحركاتها وبافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتمي اليها عمله واما الحافظة فهي قوة خزانها فلهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واما قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى آخره اعلم انه لما حكم باختصاص كل واحد من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ حاول اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوة متى اختلفت احوالها عند اختلاف موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز ان لا تكون هذه القوى جسمانية ارن كانت جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع آخر وان اختلفت افعالها عند اختلاف ذلك الموضع لان ذلك الموضع كان آلة لتلك القوة فاختلفت حاله يكون اختلالا لآلة تلك القوة وذلك يقتضي اختلاف افعالها كما ان الادراكات العقلية تختلف عند اختلاف الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ المناسبة التي بينهما وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخرة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب ١٥٢ والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شاءت اقبلت على الصورة الخيالية بالتخيل والتركيب وان شاءت اقبلت على المعاني التي في الحافظة والتركيب والتخيل واذا شاءت اقبلت على تركيب الصور والمعاني واعلم ان هذا الكلام خطابي ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس في مقدم الرأس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار والشم في مقدم الرأس باولي من ان يجعل في مؤخر الرأس لان اكثر اللمس من هنالك مع ان الحيوان آثر جاحه اليه منه الى البصر وكذلك السمع هنالك والذوق في وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لا ثقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اوردناه الشيخ ولنهتم هذا

خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا أنهم يذهبون الى أنها مدركة للمعقولات بالذات

والمحسوسات الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدركة بجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حكمة بان القاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما او اتم قد اعترفتم بذلك وعند هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملون والقاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فاذا لا بد من شئ واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول اننا تخيلنا صورة انسان بعد ان رأيناه فاذا رأيناه نعلم ذلك مرة أخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا المبصر والقاضي على الشئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فاذا لا بد من شئ واحد يكون مبصر المرئيين فيكون متخيلا له بعد غيبوبته لئلا يتأني منه الحكم بان هذا المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عداوة في شخص معين بوجود صداقة في شخص آخر معين والحكم بشئيات العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك الشخص وتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بان هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ وموقوف على الشعور بكل واحد من الشئين فاذا ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبوبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بان تركيب والتحليل ثبت ان هذه الادراكات التي فرقها على قوى كثيرة هي باسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زبدانه انسان والحكم على شئ شئ يستدعي تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد وهو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة اعتمدت على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا نتذكر ذلك ولكن نقول ان الصور الخيالية والمعاني الوهمية لا بد وان تكون موجودة اذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن لكن يستحيل ان تكون مرتسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر فاذا لا بد من

قوى جسمانية يرسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك الحال الجسمانية فتكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها آلات للنفس في ادراكها للجزئيات فقول هذا باطل اما اولافلا نأقيدللسا على أن الصور والخيالية لا يمكن أن تكون منطبعة في الدماغ فان من يخيّل بحرا استحال أن تنطبع تلك الصورة لعظيمة في موضع صغير من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضي كون الشعور مغاير للانطباع فانكم لما اثبتتم الشعور بالنفس ولا يثبتون الانطباع لما لزم المتغيرة لكنكم لا تقولون بهذه المتغيرة في أكثر الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم أن تكفوا بقوتين احدهما تكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك ١٥٣ تلك المخزونات لمالككم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية آخر

مدرسة وهي الحس المشترك والوهم وقوة متصرفة وهي المتخيلة فعلمنا أن ما ذكرتموه من التأويل لا يطابق ما ذهبكم فهذه حجة قاطعة في ابطال ما ذكرتموه ولنا كلام كثير في هذه المسئلة مذكور في المباحث الشرقية وفي كتاب الملخص أكثر فيما أوردناه كفاية المصنف (المسئلة الرابعة) في درجات النفس الانسانية فصل واحد (اشارة) واما تفصيل هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو أن النفس الانسانية التي لها أن تعقل جوهره قوى وكالات فن قواه ماله بحسب حاجته الى تدبير

وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فائدة في التكرار (اشارة) واما نصير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها أن تعقل جوهره قوى وكالات) أقول يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادئ أفعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هي تختلف بحسب الاعتبار التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها أصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي أفعال هذه القوى (قوله) فن قواه ماله بحسب حاجته الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستبطن الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى أن ينتقل به الى الجزئي) أقول قوى النفس تنقسم بالقسم الاول الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا او الى ما يكون باعتبار تأثيرها عمما هو فرقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او ما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها أظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا ينأى الا بدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب وهو ادراك رأى كلى مستبطن من مقدمات كلية أولية أو تجريبية أو ذاتية أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده (اشارة) ومن قواه ماله بحسب حاجته الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالقوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسمى بها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة وتلواها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فيتهيأ بها الاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفي أو بالحدس فهي زيت أيضا ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجية والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادزيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب

(٣٠ - الاشارات)

وهي التي ينسب الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى أن ينتقل به الى الجزئي ومن قواه ماله بحسب حاجته الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فالقوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسمى بها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة وتلواها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فيتهيأ بها الاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت أضعف أو بالحدس فهي زيت أيضا ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجية والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادزيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب

بالمفروق منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه الملكة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار) انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشده والانتقض وذلك لا يقتضي الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احدهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها الاجل كونها مدبرة للبدن وهو المسماة بالعقل العملي وهذه القوة التي يستنبط الرأى الجزئى الذي يجب أن يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اعراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأى الكلى الى أن ينتقل به الى الجزئى وأقول ان هذا الكلام تصرح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل واما لقوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها البصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب أربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا تكون الصور وحاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهولاني وبالمشكاة المرتبة الثانية أن تحصل لها العلوم الأولية بالفعل التي لا يجلها تمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على أقسام أربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الأولية الى العلوم النظرية اما أن يكون بحيث لا يحصل الا عند الجرد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني وهو أن تحصل تلك الانتقالات ١٥٤ من غير شوق وطلب فهذا هو الحرس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان

كذلك افترض له طرفان
وواسطة فالطرف الناقص
من هذا الحرس هو
الزيتونة واما الوسط فهو
العقل بالملكة وهي
الزجاجة واما الطرف
الاعلى فهو القوة الحربية

المفروق منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار) أقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فبذلك يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد للتعليم ومنها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء بقوة

الشريفة البالغة وهي القوة القدسية وهي التي يكادزيتها نفي فهذه أقسام المرتبة الثانية ثم اعلم أن النفس بعد وصولها الى النفس هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظري وهو أن يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس أن تستحضر المعقول المكتسب المفروق كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لا حرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم أنه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره لغرضين أحدهما أن العقل الفعال هو الملة وجود النفس الانسانية واخر وجهها عن الهولانية الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق أورده ههنا الثاني لما جعل هذه المراتب من النفس تفسير قوله تبارك وتعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين أنه هو المراد بالنار في قوله تعالى ولولم تحمسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث واحد وهو انه ان عني بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهولاني هو الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول العلوم الأولية فالكلام صحيح وتكون هذه الاسامي واقعة عليها بحسب ما لها من هذه الاقسام والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صيغ منها تدبير البدن وبقوة أخرى لاجلها استعداد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد

النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولا نيات شبيهة اياها حيث تدبها هيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور والمستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم وقوتها المناسبة
للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولى
بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها
فمنهم من يحصلها بشوق بالنفس اليها يعيشها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من
اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بهم من غير حركة امام شوق اولامع شوق وهو من اصحاب الحدس
ويتكرر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجي اثباتها واما قوتها المناسبة
للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقدار على حضار المعقولات الثانية بالفعل
متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو
المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولى الى
الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانه يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض
نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل
الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد
به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس
فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زائدة القها الناس يحون خطأ والتقدير اتصال الكلامين
وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوا بالقوله ان كانت اقوى بل عطف على قوله فتسمى بالاكساب الثواني
لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولى والذى بالفعل واذا نظر هذا فنقول لما كانت الاشارة للمرتبة
في التمثيل الموردي التزليل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل * الله نور السموات والارض مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري بوقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله
الامثال للناس والله بكل شئ عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد
فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولى لكونها مظلمة في ذاتها
قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها هو الزجاجة بالعقل بالملكة لانها شافة في نفسها
قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد
حركة كثيرة ونعيب الزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذى يكاد يضيء ولو لم تمسسه
نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شئ يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور
بالعقل المستفاد فان الصور والمعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه
نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصباح تشتعل منها قال الفاضل
الشارح واعبأ قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل
فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان
بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق
الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية (تنبيه لعلك تشتهي الان ان
تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل

لمدعى هذه القوة من
الدلالة عليها (المسئلة
الخامسة) في الفرق بين
الحدس والفكر فصل
واحد (العلك تشتهي
الان ان تعرف الفرق
بين الفكرة والحدس
فاستمع اما الفكرة فهي
حركة ما للنفس في المعاني
مستعينة بالتخيل

في أكثر الامور يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فرما تأدت الى المطلوب وربما اثبتت وأما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة وأما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسطه أو في حكمه (التفسير لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس أراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامر من ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امرين يقتزمان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب وأما الذي يقتزمان فهو ان في الفكر يوضع المطلوب أولا ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه ثانيا فرما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ ثبت فكره ١٥٦ وأما في الحدس الحد الاوسط في الذهن أولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك

في أكثر الامور يطلب بها الحد الاوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فرما تأدت الى المطلوب وربما اثبتت وأما الحدس وهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة وأما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسطه أو في حكمه (أقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر أو بالحدس أراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالخيال في أكثر الامور اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات أكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما هو وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذات كره وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور والعقلية والفكر كحركة في المعاني من الطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحود والوسطى وغيرها فرما اثبتت وربما تأدت ويتم اذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى الى المطالب وأما الحدس فهو نظير عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركاتين المذكورتين سواء كان مع شوق أو لم يكن وأشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى بقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله أو في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطالب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس أولا بامكان الانبثاق ولا امكانه الا ان الفكر المنبث لا يكون مؤديا الى علم ولا اجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق المصحح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن أولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقتزن بشوق فيقدم الشعور بالمطالب على الشعور بالوسط والى ما لا يقتزن به فتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح قوله (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة ففهم غبي لا تعود عليه الفكرة ازيادة ومنهم من له فطنة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اتقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير

بغير شوق منه الى تحصيل ذكر الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطالب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطالب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلا الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيرا (المسئلة السادسة) في اثبات القوة القدسية اربعة فصول (١) اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفي الفكرة ففهم غبي لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطنة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اتقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير

مشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عدم الحدس فائق ان الجانب الذي يلي يزيد الزيادة يمكن ان تنهاؤه الى غيبي في أكثر احواله عن التعلم والفكر (التفسير لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال للحدس قد يكون بالغائس يرقى والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية أراد الا ان يحتاج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صرح باعتباره بحسب التقسيم العقلي وجبان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالاني والاخرى باللمي والذي ذكره في هذا الفصل حجة اية عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلا بد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له أدنى ذكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور رشي من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك

الشعور وأما أسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلا نعلم أن الناس في الفكر هم مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفهمه الفكر علما بالجهول أصلا ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو أقوى من ذلك ويكون بحيث أن يتفق له الحدس فكما أن نرى في جانب النقصان ينتهي الأمر إلى من لا حدس له فوجب أن يعتقد في جانب الزيادة أنه يمكن الانتهاء إلى غبي في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير واعلم أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجهين أحدهما أن يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان إلى عديم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة إلى عظيم الحدس وثانيهما أن نسبة الحدس بالفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص أن يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص أن يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ١٥٧ ضعيفة لأنها من التمثيلات

والمعتمد في إثبات القوة القدسية أن يقول لاشك أن التصديقات النظرية تنهي إلى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات أجزائها فالعلم بأن الجزء أعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والأعظم ولاشك أن النفس الإنسانية قابلة لهذه التصورات ثم إن التصديقات البديهية لما لم تتوقف على تعليم معلم فلان لا تتوقف مقررات تلك التصورات على تعليم معلم كان أولى ثم إن التصديقات البديهية وهي التي يكون تصور أجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الإنسانية يمكنها أن تنبئ من عند نفسها بهذه القضايا الأولية غير

بريد بيان إمكان وجود القوة القدسية وتقرر به أن الحدس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم أما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطئها وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والأول يكون في الفكرة أكثر لاشتغالها على الحركة والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدان نقصان وكمال وحدان النقصان هو أن يثبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو أن يحصل لشخص ما ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعه أوفر بيا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي شتمل على الحدود الوسطى لا تنليدى ولما كان طرف النقصان مشاهداً لطرف الكمال يمكن الوجود وما في الكتاب ظاهر ﴿ قوله ﴾ (فإن انتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنين لك أن المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وإن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم) أقول يريد إثبات العقل الفعال وإن كيفية أفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أو ردها إلى الفصل لزيادة الاستبصار ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وأن كل ما ترسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ماسيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو أن يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما هو والذهول عنه مع إمكان ملاحظته هو عدم مالتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد كما كان في أول الأمر فهذه ناشئ غير المدرك حاقط للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والافكان الذهول والنسيان واحداً وأما القوى الجسمانية فتقابل للقسمة إلى جزأين يكون أحدهما مدركاً والآخر حاقطاً لكون الأجسام قابلة للتجزئة وأما العاقلة فلا تنقسم للانقسام ماسيأتي فاذن يجب أن يكون شيء غيرهما بالذات ترسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لا متناحاً ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن أن يكون نفساً لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات ترسم فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود ترسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال وقوله (وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

متعائدة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فإذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت أيضاً ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم إن العلوم النظرية عند تتركها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن مقتضى ما ذكرناه أن يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على أسرع الوجوه ولا معنى للحدس إلا أن اشتغال النفس بتدبير البدن معارضة والخيال معارضة لذلك ثبت أن مقتضى الفطرية الأصلية هو الحدس القوي وإن الحاجة إلى الفكر لاجل العواض وطرد أقال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الإسلام ﴿ إشارة فإن انتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنين لك أن المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وأن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

صورته فيها وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم يغيب عنها القوة أرايت أن القوة أن غابت عنها ثم عاودتها والتفت إليها هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها فيجب إذا أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة والاما ما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى أن كانت كالخزانة لها والثاني أن يزول عنها ويتعطف في قوة أخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه الأول لا يعود الوهم إلا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلاحظ له مطالعة الخزانة والالتفات إليها ١٥٨ من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى

جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها من في عضو أو في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزى ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول إنما نحن نتجدي المعقولات نظيرها بين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصريف وشئ كالخزانة ولا يصح أن تكون هي كالتصريف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لأن المعقولات لا ترسم في جسم فبقى أن ههنا شيا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات إذا هو جوهر عقلي بالفعل إذا وقع بين نفوسنا ومنه اتصال ما ارتسم منه فيه الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص

صورته فيها) تذكر لما ذكره من قبل وقوله (وان الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغيب عنها القوة) إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل وقوله (أرايت القوة أن غابت عنها ثم عاودتها والتفت إليها هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها) بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعادة إلى الإدراك تقتضي تجدد ما تلك الصورة وقوله (فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا مائتيجا لذلك وقوله (وأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى أن كانت كالخزانة لها والثاني أن يزول عنها ويحفظ في قوة أخرى هي كالخزانة وفي الوجه الأول لا يعود الوهم إلا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلاحظ له مطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزى) إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية ١٥٩ وقوله (ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول إنما نحن نتجدي المعقولات نظيرها بين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصريف وشئ كالخزانة ولا يصح أن تكون هي كالتصريف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لأن المعقولات لا ترسم في جسم فبقى أن ههنا شيا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) نتيجة ذلك وإثبات الجوهر المفارق وأراد بالخروج عن جوهرنا مبانسة لنواتنا بالذات وإنما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقا وقوله (أذهو جوهر عقلي بالفعل) إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترسم فيها لأنه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن أن ترسم فيها لأنها جوهر عقلي بالفعل بل بالقوة وقوله (إذا وقع بين نفوسنا ومنه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص) إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرسمة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والأحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الحزنية السابقة المعدة لإدراك الكليات والإدراكات الكلية المناسبة للتأدية إلى المدرك الكلي وقوله (وإذا عرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولا كان المرآة التي كانت يحاذيها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية) إشارة إلى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لأنها في الجسمانيات أشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله (وهذا إنما يكون أيضا إذا اكتسبت ملكة الاتصال) إشارة إلى السبب الذي به

لاحكام خاصة وإذا عرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل كان أولا كان المرآة تختلف التي كانت يحاذيها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من أمور القدس وهذا إنما يكون أيضا إذا اكتسبت ملكة الاتصال) التفسير لما بين أن الإنسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا إرشاد من شدة ومن غير شوق منه إلى تحصيل تلك العلوم ثم لا شأن لتلك العلوم سيما مؤثر فيه فإن الممكن لا يوجد إلا بسبب احتاج إلى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل يشتمل على الوجه الذي للقدسية وما يشبهها وأعلم أن الكلام في إثبات هذا المطالب مبنى

على مقدمات أولها ان الشيء الذي مناجل فيه العاقل العقلية ليس بجسم ولا اجتماعي وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يبين امتناع وجود خزانة متعطف فيها الصور والمنهجية عن العقل وثانيها ان الادراكات الجسمانية الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة يتعطف الصور والمنهجية فيها وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثيلها ولقائل أن يقول أنا ألتزم ذلك ولا يكفي في ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الانكار لا سيما وقد مضت الأدلة القاهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور والمعقولة فان تلك الصور لا يمكن أن تكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة لتعطف فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم من الصور وأمور قد يكون ذلك ان تلك الصور يتعطف في خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان الاول صارت تلك الامور لائحة حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين أعني الحس المشترك والوهم الا بتجشم كسب جديد ولقائل أن يقول انا قد أعرضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكننا نقول الآن انها بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين ماتكون متعطفة في الخزانة اذالم يكن مشعورا بها وحين ماتكون في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون متعطفة في الخيال اذالم يكن مشعورا بها وحين ماتكون في الحس المشترك مشعورا بها فلو لان الشعور بالشيء مغاير لجرد حصول ذلك الشكل له والا كانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لانها حاصلة فيها فلئن قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة الشاعرة والخزانة وليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام ١٥٩ واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول

تختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال فبسبب الاختلاف ههنا أن الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الإشارة اليها والى أجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العاقل على النفس ولم يدل على

بطلت المقدمة الثالثة
وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كائنا شاعرة بها فاقن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها ان

خزانة القوة يجب أن تكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخزانته اذ تكون موجودة في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمائيتين صح أن يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما واما النفس الناطقة لما لم تكن جسمانية استحال أن تكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز أن يكون للنفس قوتان احدهما أن تكون مدركة والاخرى تكون خزانة لها كما ان لها قوتين عملية وتطرية فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما أن تكون موجودة فيها أو مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود الحال وان لم تكن موجودة في النفس كان شيئا مباينا عن النفس ويجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصور العقلية هكذا يجب أن يكون وذلك هو الذي نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك كذلك زوال الصور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية لان تلك المعاني كانت محفوظة في قوة هي خزانة الوهم وذكرنا انه يمنع أن يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمنع أن تكون باقية في النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصور العقلية موجودة فيه فادخلنا بين نفوسنا وبين اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا أعرضت عنه النفس الى شيء آخر اما الى البدن واما الى صورة أخرى زالت الصورة تمثلت أولا ومثال النفس المرآة المتخيلة فانه متى حوذي به شيء آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي منه تفيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل ولنحرم هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيئا قد حصلت فينا فاذا غيبنا عن ذلك المعلوم استحال أن تكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الاحصول تلك الصور في النفس في كانت تلك الصور باقية في النفس استحال أن لا تكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصور اما أن تكون متعطفة في قوة أخرى وهي خزانة لانفسنا وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت

موجودة في أنفسنا كانت الصور الموجودة في أنفسنا في وجودها في نفوسنا فهو موجود مباحين عن نفوسنا ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشيء يجب أن يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال وإذا عرفت ذلك فنقول أصل الحجة يرجع إلى أن الإنسان يصير عالما بعدما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب أن يكون عقلا بالفعل وإذا كان كذلك فنقول أنه حاجة في تقرير هذه الحجة إلى شيء من المقدمات المذكورة لأن محل تلك العلوم سواء كان جسما أو جسما نيا فإنه لا يختلف به الغرض وكيف كان فإنه قد صار عالما بعد أن لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لا شك فيه إنما الشأن في قوله أن ذلك السبب يجب أن يكون عقلا بالفعل فلم قل ذلك وبأي برهان ذهب إليه وغاية ما يمكن أن يقال في تقريره أن السبب المعطى لهذه العلوم يجب أن يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فإنه يجب أن يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فإنه ليس كل من أثر في شيء وجب أن يكون ذلك الاثر حاصلا له فإن العقل الفعال عندهم هو علة حدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الألوان والصور والمقادير والاشكال فإنه يجب أن يكون موصوفا بكل الألوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت أنه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء أن يكون موصوفا بكل ذلك الاثر فاذن لا يجب أن يكون سبب حدوث العلم فينا عالما وأما المقدمة الثانية فلأننا وان سلمنا أن السبب المعطى للعلم يجب أن يكون عالما لئلا يكون ذلك العالم يجب أن يكون جوهر عقليا ولم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهر انفسانيا أعني أن ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في الجسم إلا أنه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك أنه قد يكون عاقلا فيجوز أن يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس العلم أو نفس إنسان آخر أو شيء من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب أن يكون ههنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا قاطهران المقدمات المذكورة في هذا الفصل ١٦٠ غير نافعة في المطلوب وأن المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر وهو أن

كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر في شيء لا يجب أن يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال أيضا الذي هو عندهم علة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتصافها بها والجواب عنه أن الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على أن كل مجرد عاقل على أن ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة أياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها (إشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهولاني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الاشتراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) أقول لما ظهر أن العلة الفاعلية

ما ذكره لو صرح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فإن المعاني التي يدركها الوهم إذا صارت مخزونة فأننا لا نفي بذلك أن تلك الأمور التي كانت موجودة في القوة

الوهمية انتقلت بعينها إلى الخزانة فإن انتقال الصور والأعراض محال بل نفي به أنه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم لم يحصل إذا طالعها الوهم فأننا لا نقول أن تلك الصور والحالات في الخزانة انتقلت بعينها إلى الوهم فإنه محال بل نفي به أنه يحدث مثلها في الوهم وإذا كان كذلك فالوهم إذا أدرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود إلى مطالعته فإنه لا بد ههنا من شيء مبين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المبين أنما يكون لا اتصال من الوهم بذلك المبين وأعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الأسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المبين تلك الصورة فيه فثبت أنه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وإن كان بينهما فرق من وجوه أخرى وأعلم أن السبيل إلى إثبات العقل الفعال أن يقال أن هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك السبب يجب أن لا يكون جسما ولا جسما نيا لما سيأتي أن الجسم أو الجسماني لا يمكن أن يكون موجودا وإذا كان قدما بذاته وجب أن يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم أن ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فلا بد من شيء آخر فهذا هو الطريق إلى إثبات هذا المطلوب وإن كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل (إشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهولاني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الاشتراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) التفسير لما بين أن صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعدما لم تكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال أيضا أمر حادث ولا بد له من علة لا جرم تكلم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت أن المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الهولاني وعلة كاسية وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسية أن حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهة فيه وأما كمال الاستعداد فأنها يحصل للنفس إذا صارت بحيث متى شاءت استحضرت تلك العلوم فأنها تحضر وكونها كذلك أنما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل

بالفعل ﴿ (إشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهيمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لنسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعدادات لمصورة صورة وقد يقيد هذا التخصص معنى عقلي بمعنى عقلي) التفسير لما ذكرنا العقل بالملكة قوة كاسية لذلك الاتصال أراد أن يبين كيفية كونها كاسية وبيان ذلك أن للنفس تصرفات في الصور المخزونة وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف يتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور والمعاني إنما يكون باستخدام القوة الوهيمية واسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة وإذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئيتين على هذا الوجه يكون سبب الان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وإنما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة أننا نجد هذه المناسبة من أنفسنا فأننا نجد من أنفسنا أن متى تفكرنا نحصل لنا عقيب التفكير العاوم قتل ذلك على أن تصرف النفس في تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم أن تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون أخرى تارة يكون لاجل أن التصرف في هذه الجزئيات يقيد ذلك التخصص وتارة يكون لاجل أن التصرف في المعاني العقلية يقيد ذلك التخصص ولقائل ان يقول ان الذي ذكرتموه من حصول صورة مجردة في الذهن فقد سبق الكلام عليه والذي ١٦١ ذكرتموه من أن تلك الصورة تفيض

من جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه أيضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من أن تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئيتين يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة عقلية فان لقائل أن يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية فبطل المقول بالقوى فبطل القول بالاستخدام الذي

لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به أراد أن يشير الى العلة الموحدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته أيضا حادثه كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فأشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى ومنها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كسبية الاتصال لاشتغالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما أقول وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية ﴿ (إشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهيمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لنسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لمصورة صورة وقد يقيد هذا التخصص معنى عقلي بمعنى عقلي) أقول لما ذكر حصول الاتصال للعقل

٢١ - الاشارات

ذكرتموه وان لم تكن مدركه لها استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشيء استحال أن يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى أخرى مدركة للمعاني الجزئية ثم ان النفس تريد أن تتصرف في القوة المفكرة التي لا يعلمها الا على وجه كلي في تلك الصور والمعاني التي لا يعلمها الا على وجه كلي فليزمن من تلك الارادة الكلية تصرف جزئي للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية لانا نقول لما علمت أن في البدن الذي لها قوة مدركة للجزئيات فاما أن العلم ماهية كل واحدة من تلك الجزئيات التي أدركتها تلك القوة أو لا تعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية يكفيها في اكتساب العلم النظري وان لم تكن عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجمله فالنفس اما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في أمور مخصوصة لا في التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلو لم تعين النفس بعض تلك الأشياء لم يجب أن يكون تصرف المفكرة مطابقا للغرض النفس ومطوبها واذا عتبت النفس بعضها فهي لا محالة عالمة بماهيات تلك الأشياء التي أمرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الأشياء وعلمها بما يكفيها في اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل اتبهاج النفس بالقوة المفكرة واعلم أن هذه الاشكالات انما ألزمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع أنه لا بد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الأمور يجب أن يكون عالما بما فاما من جعل كل هذه الادراكات النفس فقد تخلص

الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد أن يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما أن تكثر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمر وفي المثل المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على أن تدركها النفس وتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تصرف فيها باقترادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرف فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتصرفات أعني التفكير في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العواض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المتشغشغ بالنسبة ما بين كل كلى وجزئياته لتحقيق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فاننا اذا أحسننا بالجزئيات تصوراتنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحسد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك المعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضنا عنها مخافة الاطناب (إشارة ان اشتهيت الا أن يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع) أقول يريد بيان أن النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى الا أنه لما بين اثبات الجوهر المفارق على أن النفس الانسانية ليست جسماني ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكثرت ههنا بربها واحدا لذلك ذكر سائر البراهين في النمط المذكور وأقول انه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكالاتها فيبين أولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم أثبت لها كالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلات وكالات تصدر عنها بتوسط آلات وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن فيبين هناك بقاءها مع كالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماني بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكالات الذاتية الباقية معها والكالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراط النمطين في البحث عن تلك الكالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب أن يبين هناك (قوله) انك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم) إشارة الى تمهيد أصل كلى وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكأشياء كثيرة تحمل محلا واحدا معا كالسواد والحركة متلافا مما لا يقتضي بيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء أسود غير متحرك والى جزء متحرك غير أسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع وأشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل أيضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله أو الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء

عن هذه الكلمات
المسئلة السابعة في ان
النفس الناطقة ليست
بجسم ولا بجسماني ثلاث
فصول (إشارة ان
اشتهيت الا أن يتضح
لك ان المعنى المعقول
لا يرسم في منقسم ولا في
ذى وضع فاسمع انك تعلم
ان الشيء غير المنقسم قد
يقارنه أشياء كثيرة لا يجب
لها أن يصير منقسما في
الوضع وذلك اذا لم تكن
كثرتها كثرة ما ينقسم في
الوضع كاجزاء البلقة لكن
الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز أن
يقارنه شيء غير منقسم

وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والالكانت المعقولات انما تلتئم من مباديها غير متناهية ومنع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية
 او غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فاما يعقل من حيث ينقسم فاذن
 لا يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم (التفسير انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست
 بجسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان فذكر هاهنا برهانا واحدا يصح منه ما بناء عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في مسألة النفس
 لان ايراد مسألة النفس في النمط المترجم بالتجريد اولي من ايرادها في هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي لا يكون منقسما قد
 تقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنته ما يصير ورثها منقسما ولكن بشرط أن لا تكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع اما اذا كانت
 تلك الامور متميزة في الوضع مثل أجزاء البقرة فان السواد متميز في الوضع والاشارة من البياض فكل هذه الكثرة يستحيل أن تكون
 مقارنة لشيء لا يقبل الانقسام أو يقارن شيء لا يقبل الانقسام واعلم أن الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشيء
 المنقسم في الوضع لو كان به شيء غير منقسم لا يتخاوما أن يوجد في أجزاء ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم أولا يوجد جد وان لم يوجد كان جميع
 أجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد في تلك الأجزاء شيء من ذلك المقارن فلا يتخاوما أن يوجد
 المقارن بتمامه في كل واحد واحد من تلك الأجزاء أو يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد في الجزء الآخر والاول باطل اما أولا
 فلا يلزم أن يكون ذلك الشيء حاصل في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ١٦٣ لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى

أجزاء غير متناهية واما
 ثانيا فلان ذلك المقارن لما
 استحال كونه مقارنا لكل
 ذلك المنقسم بل لا يمكن الا
 أن يكون مقارنا لكل
 واحد من أجزاء ذلك
 المنقسم ثم ان كل واحد
 من أجزاء ذلك المنقسم
 أيضا منقسم فهو اذا غير
 موجود في شيء من أجزاء
 المنقسم والثاني ايضا باطل
 لانه اذا كان الموجود من
 كل واحد من الأجزاء غير

متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحق طبيعته أخرى به كالخط
 فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل
 لا يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة أو أكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضافات
 مثلا لا تحل من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع مامنه وكالجزء فان الوحدة لا تحلها
 من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء
 القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار وأشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن
 الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم وانما أعرض عن ذكر القسم
 الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل
 انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد ١٦٤ قوله (وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والالكانت
 المعقولات انما تلتئم من مباديها غير متناهية بالفعل ومنع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية أو غير متناهية
 من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فاما يعقل من حيث
 هو لا ينقسم فاذن لا يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) أقول لما فرغ عن

ما وجد في الاخر لم يكن الشيء الواحد حاصل في المنقسم بل اما اشياء كثيرة أو أجزاء شيء واحد وعلى التقديرين يخرج منه أن الشيء
 الواحد لا يقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة قائمها غير منقسمة فهي ان كانت متميزة فقد ثبت الجزء
 الذي لا يتجزأ وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو بطل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان أن من العلوم ما يستحيل عليه القسمة
 وكل متجزئ منقسم فاذا محل العلوم شيء ليس بمتجزئ ولا قائم بالتحيز فاذا أثبتنا متجزئا غير منقسم بطل الدليل وأما ان لم يكن متجزئا كان عرضا
 فله محل ومحل ان لم يكن منقسما عادا لتهاء الى الجزء الذي لا يتجزأ أو قيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غني عن
 محل آخر والالكانت الاعراض المتناهية أو غير المتناهية موجودا في محل فحينئذ لا تكون نهاية الخط موجودا فيه فلا يكون للخط
 المتناهي نهاية وهذا خلف وأما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشيء في المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال
 من أن النقطة وان كان حوله في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول
 مخصوص لا يقتضي الانقسام ولم يمكنكم القطع على أن العلم لو حل في الجسم لا يقسم بانقسامه لاحتمال أن يكون حوله فيه لا على وجه
 الزمان وبالجملة لا يكون حالا لا يقتضي الانقسام وحينئذ تبطل الحجة ويجب أن يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهي أمر
 عدني فاندفع الإشكال واعلم أن الكلام في أن النقطة أمر وجودي أو عددي طويلا وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك
 أن الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة في الجسم والاضافة أيضا غير قابلة للانقسام لا تعلم بالضرورة أنه يستحيل أن يقال ان

نصف الابوة قائم بنصف بدن الاب وثلاثها قائم بثلاثة وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلاث وربع وكذلك الترتيب والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف واثلاث وربع بل يعقل للمرربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للترتيب والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما لو حدة الجسمانية فانها قابلة للقسمه الفرضية وسنبين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة او الترتيب ١٦٤ فاما ان يلزم كونها متجزئة او يمتنع ككونها أمور او جودية وهذه الاشياء وان كانت

مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا في بيان ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع فنقول اما ان كل متجزئ فهو منقسم فقد ثبت بالدلالة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق او متساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متافقا من اجزاء مختلفة الحقائق والالزام ان تكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير ان يكون محالافاته لا بد وان يكون فيها ما لا يكون متافقا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كبرية سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد لا بد

تمهيدا للاصل المذكور شرع في تقرير الطجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزام منه محال وهو التمام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاتحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فاعلم عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث حقوق طبيعة اخرى بل لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرسم فيما ينقسم بالوضع اخترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام المحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانه انقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما (وهم وتنبه اولئك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدة انية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة قاسم) اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمه الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحيث يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين يجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا لا يخالو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاني كون ذلك المعقول معقولا وحيث لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلاثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون ميانا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اباهما بل انما يكون المجتمع متعلق

وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دائما الى اقسام مختلفة الطبائع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعده هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب (وهم وتنبه اولئك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدة انية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة قاسم

انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاءه منقسماً وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخله في تمام معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة لعداها وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فان أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابهاً فالصورة التي حررتها مغشاة

١٦٥

تفريقاً وزيادة ونقصان وتفريقاً وخصاصاً بوضع وليس هي الصورة المفروضة وأما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس أحوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لطيات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورثيمها في ذي وضع وقبول وانقسام) التفسير هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم إلا إلى أجزاء متشابهة الطباع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناه فنقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت إلى جزء من متشابهتين فلا يتخلو أما أن يكون مجموع كل واحد من جزأي الصورة شرطاً في كونها صورة عقلية وأما أن لا يكون والاقل باطل أما أن لا فلان الشيء الذي يحتاج إلى غيره وجب أن تكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير واللازم

الماهية بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أو عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثاني أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزأين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف والثالث أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله * (انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي) وأشار إلى الوجه الأول بقوله * (فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط) وأشار إلى الوجه الثاني بقوله * (وايضاً فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاءه منقسماً) وأشار إلى الوجه الثالث بقوله * (وايضاً فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا) وأما القسم الثاني وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانه لا يكون ايضاً معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة إلى اجسام فباطل ايضاً لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة أولاً ومقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله * (وان لم يكن شرطاً) وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله * (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تمام معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة لعداها) وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فان أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابهاً فالصورة التي حررتها مغشاة بعد هيثة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل منه كفاية فان أحد القسمين وان كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد هيثة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين أو تفريقاً اذا اعتبر انقسامه اليهما أو زيادة اذا اعتبر حصوله من انضمام أحد القسمين إلى الآخر أو نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه واختصاص بوضع لان التجزئة إلى جزأين متشابهين لا تعرض إلا للماديات فهي تقتضي وضعاً لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة إشارة إلى الخلف قوله * (وأما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس أجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لطيات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورثيمها في ذي وضع وقبول وانقسام) أقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يقيعه بين وجوب حلول

احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية إلى ذين الجزأين وجب أن تكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذين الجزأين فتكون الصورة العقلية منقسمة إلى جزأين مخالفتاً لماهية ذلك هو القسم الأول الذي أبطناه وأما ثانياً فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب أن يكون منقسماً لان كل واحد من جزأي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزءاً مساوياً للكل وانه محال وان لم يكن مطابقاً لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزءاً العلم ثم عند اجتماع تلك الأجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الأجزاء أجزاء العلم فاعلية أو قابلية أو كلاً منبأ في أجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن كل ذلك العلم المتعلق بكل

فذلك المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب أن يكون كل واحد من أجزاء ذلك العلم صورة لجزء من أجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسمًا لكن ليس كل معلوم كذلك وأما ثانياً فلأنه إذا كان كل واحد من جزأي تلك الصورة شرطًا لكل تلك الصورة والجزآن أنهما يكونان جزأيين بعد انقسام تلك الصورة إلى ذين الجزآن فيقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلًا فوجب أن لا تكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لأنه لا بد من صورة عقلية غير منقسمة والالكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصله بالفعل وأنه محال وأما القسم الثاني وهو أن لا يكون جزء تلك الصورة شرطًا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض أما أولاً فالانقسام وأما ثانياً فلأن الصورة انما تكون منقسمة إلى الأجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من أجزائها مساوياً لها في الماهية وإذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافياً في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفاية وبلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة وإذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غير يباغتها فثبت بهذين الوجهين أنه يلزم أن تكون الصورة العقلية مغشاة بعوارض غريبة منها الجمع والتفريق على ما صريانه ومنها الزيادة والنقصان أما الزيادة فلأنه لما أمكن حلها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها وأما النقصان فلأنه لما كان الجزء مساوياً للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل كملها فعدم حصولها في محل الكل نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة بأبدان الزيادة والنقصان وأما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت أن الصورة الحالة في الجسم تكون موصوفة بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية يجب أن تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ١٦٦ فبطل هذا القسم أيضاً وثبت أن الصورة العقلية تستحيل أن تكون جسمانية ولقائل

أن يقول أن الصورة العقلية الموصوفة في النفس الجزئية صورة بحالة في محل معين فثبت اختصاصها وحصولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الأعراض الحالة معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك أعراض وأحوال غريبة ماهيتها فلا بد أن يستحال

الصورة الحسية والخيالية فيه ليم الفرق بينهما وذلك لأننا إذا أحسنا بوجه إنسان مثلاً وتخيّلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة طيبة غريبة مادية كالعين والاقص والقم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهه لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فيهما متباينان بالوضع وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون أحدهما في جهة من الآخر غير جهة الأنف هيئات غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة تقتصر إلى أن يكون رسمها الحسي ورثيمها الخيالي في ذى وضع وقبول انقسام أى في شئ مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالأرض وهو بالمحسوس أولى لأن الحس انما يجسد أثر الشئ والرثيم هو الختم أعنى أحداث النفس أى يحصل من الطبائع في الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به البیادر رثيما وهو بالخيالى أولى لأن صورها منطبعة في الخيالى من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية تصریح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه أنه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بأن الصورة العقلية في النفس الجزئية

محلول تلك الصور في الجسم لأنها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما تثبت لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة أما إذا كانت ملحقة باللواحق الغريبة في هذه الحالة أيضاً سقطت هذه الدلالة قلن قالوا المعنى تكون الصورة الحالة في النفس مجردة أنا إذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها وجردنا النظر إلى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي أمر ممتاز عن سائر الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عند ما تكون الصورة الحالة في الجسم فان الصورة الحالة في الجسم اذا نظر إلى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فعلمنا أنه لا يفرق الحال بين كون الصورة جسمانية أو نفسانية في كونها مجردة أو غير مجردة واعلم أننا فيما مضى أنه لا يجوز أن يكون في العقل صورة مجردة كلية وبيننا أن الكلي المحرّد ليس إلا جزء المشترك بين الأشياء الموجودة في الخارج وإن اطلاق لفظة الكلية والتجرد على العقل شئ مجازي ومن الشكوك على هذه الجهة أنه لما كان هذا البرهان لا يتم إلا بهذا التقدير فهذا القدر لو صح كان كافياً في إفادة المطلوب لأننا نقول كل عرض حل في المتعيز فلا بد وأن يكون له وضع وإليه إشارة بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجرداً عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب أن تكون حالة في الجسم فهذا القدر لو وضع لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة إلى بيان أن الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها أم لا وإن ذلك الانقسام كيف هو فهذا آخر الكلام في تسميم هذه الجهة والأولى عندي في تقريرها أن يقال إن كل ما يحصل في الجسم ينقسم بانقسامه فنقول والعلم بالأشياء البسيطة يستحيل أن ينقسم والالكان جزءاً ما أن يكون طائفاً بذلك المعلوم أولاً لا يكون فان لم يكن عالمياً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء ما أن تحدث الكيفية المتشابهة بالعلم بذلك المعلوم أولاً

تحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلا هذا خلاف وان حدث لم تكن تلك الاجزاء اجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما قابلية
 اولفاعله وكلامنا في جزء العلم واما ان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثلا لسلكه
 من كل الوجوه هذا خلاف أو ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسمًا وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم
 وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني محله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي
 يجب ان يجرد البرهان عليه وقد أشار الشيخ اليه في الشفاء وغيره وليرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين
 شرط مع الآخر في استتمام الصور العقلية فهما مباينان له مباينة الشرط للمشرط فاعلم اننا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام
 لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطًا لتحقيق تلك الصورة أو لا يكون وأبطلنا كونه شرطًا لوجوه ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول
 من تلك الالوجه الثلاثة واما قوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاءه منقسمًا فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني واما
 قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد للشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثالث واما قوله وان لم يكن شرطًا
 فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخلة في تميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة
 مجردة عن الواحق الغريبة فاذن هي بعد ملابسة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطًا في كون تلك الصورة معقولة
 كان ذلك لاحقا غير يافتكون الصورة العقلية موصوفة بالواحق غريبة وذلك باطل ١٦٧ واما قوله وكيف لا وهي عارضة لها

بسبب ما فيه قدر في أقل
 منه بلاغ فان أحد القسمين
 هو حافظ أنواع الصورة
 ان كان مشابها فاعلم ان
 المراد منه ما ذكرناه في
 الوجه الثاني في بيان ان
 الصورة العقلية موصوفة
 بالعوارض الغريبة فان
 محلها اذا كان ذاتا مدانا
 وجب انقسامها بسبب
 انقسام محلها فيكون ذلك
 الانقسام عارضا غير ياب

ليست بمجردة مكررو قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن الواحق لكان كافيا في
 بيان تجرد النفس لان حيث نذكر في حال في متعيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن الواحق
 والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متعيز ليس بهدج في الجهة المذكورة لان صحة حجة
 على مطلوب لا يتنافى صحة حجة أخرى عليه والشيخ قد أورث تلك الحجة أيضا في أكثر كتبه حتى المختصر
 الموسوم بعبون الحكمة لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذا مما ذكره هذا القاضل وذلك انه أوردها
 هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة
 التي هي قولنا المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لا ندراج وجوب كون الصورة الخيالية
 جسمانية تحتها على وجه أظهر كما أشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ أبي البركات وهو ان الهولي
 غير ذات حجم وقد حكمت بانطباع الحسية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب
 عنه ان الهولي انما يتحصل بوجود ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع
 البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون

وقوله في أقل منه بلاغ يعني ان تلك الصورة العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون جالجزء محلها وافيًا بحفظ جزء
 الصورة كان جزء محلها وافيًا أيضا بحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى اجزاء متساوية الطباع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة
 الجزء والشيء اذا كان وافيًا بحفظ شيء يحفظ مثله واما قوله فالصورة التي جردناها مغشاة بعد تعديده من جمع أو تفريق أو زيادة أو
 نقصان أو اختصاص بوضع فليس هي الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة
 بهذه العوارض على ما بيناه امكن الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر
 ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لميئات غريبة الى ان يكون رسمها ورثيمها في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد
 منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور لاجزائها المتباينة في
 الوضع المقارنة لها بت غريبة الى ان يكون نفسها وهو المراد من الرسم والرثيم منطبعان في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع
 فيه الاشياء المتباينة في الوضع ولقائل ان يقول ليس ان الهولي الاول ليس لما في ذاتها حجم وامتداد في الجهات ثم انكم حكمت بانطباع
 الحسية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جرت في ذلك فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في جوهر النفس أيضا وما الفرق بين الاثنين
 وايضا فهب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان
 ملاحظة النفس للصداقة المحصورة لا يتوقف على ملاحظتها لاجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع

❦ (وهم وتنبية أولئك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمه المعنى الجنسي الواحداني بالفصول
 المنوعة والمعنى النوعي الواحداني بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكملي يجعله صورة أخرى
 ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل
 المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
 البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به أولاً من قبول القسمة الى التشابهات وكان كل واحد
 من جزئيه هو أولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام) التفسير لما أقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن أن ينقسم الى أقسام متشابهة
 الطباع أو رد على ذلك شكاً وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو حصاة الانسان غير الحيوان الذي هو
 حصاة الفرس واحد هما مثل الثاني فان الطبيعة الجنسية اذا أخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد
 فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم ١٦٨ الى الحيوان الذي هو حصاة الفرس والى الحيوان الذي هو حصاة الانسان وكل واحد من

هذين القسمين مساو للكل في تمام الماهية فقد ثبت
 ان الماهية المجردة لا يمكن أن تكون منقسمة الى
 أجزاء متساوية الماهية
 واذا عرفت هذا الشك
 في انقسام الماهية الجنسية
 بالفصول المنوعة فاعرف
 مثله ايضاً في انقسام الماهية
 النوعية بالفصول
 العرضية المصنفة لانقسام
 الانسان بكونه تركيا أو
 هندياً وغير ذلك والجواب
 عنه أن يقال فرق بين
 هذا النوع من الانقسام
 وبين الانقسام الذي دللنا
 على امتناعه فان الذي
 ذكرتموه هو أن تنقسم
 الماهية المجردة انقسام
 الكل الى الجزئيات والذي منعنا منه هو أن تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكل
 المنقسم الى الجزئيات يكون مقوماً لكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزأ من ذات كل واحد منها وأما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه
 لا يكون مقوماً لكل واحد من الاجزاء بل يكون مقوماً لها وايضاً الكل اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكل مساوياً لتلك
 الجزئيات في تمام الذات وان رجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك وانه يمكن يكون فيه الحاق كل بكملي يجعله صورة أخرى
 ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل
 المعنى الواحد الجنسي أو النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو أن يقترن كل بكملي أي يقترن الفصل بالجنس فتعصل
 ههنا صورة أخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزأ من الصورة الاولى أي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في
 ماهيته الى معقولات نوعية تكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وأن يكون النوع مجخفاً في الماهية للجنس وهكذا
 القول في انقسام النوع الى الاصناف وأما الذي منعنا منه فهو أن تنقسم الصورة العقلية الى أجزاء تكون ماهية كل واحد منها متساوية
 لماهية الكل واما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع

الوهمية جسمانية فالجواب أنهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها ❦ (وهم وتنبية أولئك تقول
 ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمه المعنى الجنسي الواحداني بالفصول
 المنوعة والمعنى النوعي الواحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع) أقول الوهم في هذا الفصل هو
 الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم أن قسمة
 الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات
 أو غير مقومة فان كانت مقومة كانت قصوراً فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحداني بالفصول
 الذي المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة
 كانت عرضيات ولا يتخلو اما أن يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكل قابلاً للشركة أو لم يكن فان كان
 قابلاً للشركة كانت قسمة المعنى النوعي الواحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد
 والياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد
 بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولاً بل يكون
 محسوساً ❦ قوله (انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكملي يجعله صورة أخرى ليس جزأ
 من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية
 يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا تكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة
 الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات
 بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به أولاً من قبول القسمة الى التشابهات وكان كل واحد من أجزائه هو
 أولى بان يكون البسيط الذي كلاً متافيه) أقول هذا هو التنبية على تحقيق الحق فيه وهو أن هذه القسمة

تعرضنا له ينقسم بمختلفات
بوجه لكان غير الوجه الذي
يشكل به أولا من قبول
القسمه الى المتشابهات وكان
كل واحد من جزئه هو اول
بان يكون البسيط الذي
كلامنا فيه فالمراد منه ان
هذا المتشكك لو قال لم لا يجوز
ان تنقسم الصورة العقلية
انقسام الكلى الى جزئياته
امكان غير الشك الذي ذكر
اولا حيث قال لم لا يجوز ان
تنقسم الصورة العقلية الى
اجزاء متشابهة اللهم الا ان
نترك الشك الاول ونقول
لم لا يجوز ان تنقسم الصورة
العقلية انقسام الكلى الى
الجزئيات لكنها قول له حيثما
اباينا ان الجزئي الذي ينقسم
اليه الكلى انما يحصل عند
اقتران كلى بكلى مثل هذا
النوع فانه انما يحصل من
اقتران الفصل بالجنس واذا
كان كذلك كان واحدا من
ذين الجزأين هو البسيط
الذي كلامنا فيه

(٢٤ - الاشارات) القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا فمانع له من حقيقته

اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنته أمور مانعة من ذلك من مادة أو شيء آخران كان فإن كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها
مقارنته الصور العقلية لما كان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك إمكان عقوله لذاته) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان أن
كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا وبرهانه أن من يمنع عليه أن يعقل غيره لم يمنع عليه أن يعقل ذاته لكنه لا يمنع عليه أن يعقل
غيره فوجب أن لا يمنع عليه أن يعقل ذاته بيان الشرطية أن كل من يعقل شيئا فانه يمكنه أن يعقل من نفسه أنه عقل ذلك الشيء وكل
من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته يتبع ذلك من عقل شيئا فانه يمكنه أن يعقل ذاته أما الصغرى فبديهية وأما الكبرى فلان علم الشيء
بكونه عالما بشيء إذا لم يكن ممنوعا لم يزم من فرض وجوده محال فله فرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشيء انه علم أن ذاته موصوفة
بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وأن يكون عالما بالموصوف والصفة معالان التصديق مسبق بالنص وفاقا من
علم كونه عالما بشيء يجب أن يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمنع أن يعلم كونه عالما بشيء وجب أن لا يمنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق
الشرطية وأما بيان صدق المقدم هو أن كل مجرد فانه لا يمنع عليه أن يعقل غيره ولان كل ماهية مجردة يصح أن تكون معقولة وكل ما صح
أن يكون معقولة وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما صح أن يعقل مع غيره صح أن يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على أن يعقل
الاشياء يستدعي حصول ماهياتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمنع أن يقارن ماهية أخرى فتكون تلك الماهية بحيث يصح أن
يقارن ماهية أخرى أما أن يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل أولا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن
مقارنتها فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حصولها في ذلك الجوهر مع أن ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على
وجود المقارنة وهو محال لان ١٧٠ وجود الشيء متأخر عن صحته وجوده لان صحته وجوده متأخر عن وجوده فثبت أن صحة

مقارنة غير تلك الماهية
المجردة تلك الماهية المجردة
لا يتوقف على انطباع تلك
الماهية المجردة في ذلك
الجوهر العاقل فاذن تلك
الماهية المجردة سواء
وجدت في العقل أو في
الخارج فانه يصح أن
يقارن غيرها ولا معنى

من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا
الفصل قوله (اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنته أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر
ان كان) أقول قد ثبت فيما مضى أن مقارنته المادة ولو اختلفت مانعة عن كون الشيء معقولا وانما يصح
معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود بمقارنته المادة ولو اختلفت مانعة عن كون الشيء معقولا وانما يصح
كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء ومنبته أي ابتليته وقوله أو شيء آخران كان يمكن
أن يحمل على الصور المعقولة المجردة فانه لا تعقل اذا كانت قائمة بعقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة
بذواتها قوله (فان كانت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها مقارنته الصورة العقلية ياها فكان لها ذلك بالامكان
وفي ضمن ذلك إمكان عقوله ذاته) أقول أي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمنع على تلك

للعقل المقارنة ماهية مجردة لما فيه مجردة فاذ ثبت أن كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن أن يقارنها الحقيقة
سائر الماهيات المجردة ثبت أن كل مجرد فانه يمكن أن يعقل غيره هذا عام هذه الحجة ولقائل أن يقول أما قولكم أن كل من يعقل من نفسه
أنه يعقل غيره فانه يجب أن يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر أصولكم لا نأخذكم الانسان الكلي على زيد وعمرو
فانه يمكننا أن نحكم بأن زيدا انسان وليس بفرس مع أنه ليس ههنا شيء واحد يكون مدر كالا انسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان
المدر كالكليات هو النفس والمدر كالجزئيات هو القوي الجسمانية فههنا لم يكن الحاکم على الشئين عالميا ما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن
يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم اثن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه أن يعقل غيره
أما قوله ان كل ماهية مجردة فانه يصح أن تكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الأولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم
لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك وحقيقة الباري تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقائق المقارنات وحقائق القوي البسيطة الفعالة والمنفصلة
غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور ولوازمها السلبية أو الاضافية واذا كان اعتقادنا في صحة أن يقارن الماهية المجردة ماهية
أخرى على ان نعقلها مع ماهية أخرى فثبت اننا لم نعقل حقائق المقارنات لم يمكننا أن نجزم بانه يصح أن يقارن غيرها فان قيل انه يمكننا أن
نقيم الدلالة على اننا نعقل حقيقة الاله تعالى وحيد ذي استمر هذا البرهان فيه بيانه أن نقول ان قول الموصوف وجوده عليه سبحانه وتعالى وعلى
الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولا شأن أن حقيقة الوجود
متصورة تصورا أو لبا فان كل أحد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعنوي
بالضرورة يجب أن يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري تعالى مساويا لوجود الماهية فانه معلوم بالضرورة وجود الماهية معلومة

بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل أن يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له
 الا ذلك الوجود فاذن يلزم أن تكون حقيقة الباري تعالى معلومة لنا فنقول لاشك أن من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن أمرا
 واحدا فزعم أن ذلك المفهوم غير مفارق في حق الباري تعالى لماهية أخرى بعد أن زعم أن الوجود أولى التصور لزومه القطع بان حقيقة
 الباري تعالى أولية التصور ولكن الشأن في صحة هذه المقدمات فاناسيين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقده من ان وجود الله تعالى لا يمكن
 ان يكون مقارنا لماهية اعتقاد باطل خطأ وتقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات
 الثلاثة يعترف بان حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة بذلك أيضا فاي شيء يفهم ههنا اليسبت بتلك المقدمات في انتاج شيء
 هم يعترفون بفساده ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح أن تكون معلومة فلم قلتم ان كل ما يصح أن يكون معقولا وحده
 صح أن يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل شيئا آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر
 مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان ويتعذر أن يساعد على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع غيره لكن لا بد من الدلالة على
 أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يمكننا أن نقرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل الاشياء لكن هذا المقام ليس
 ببدهي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة
 على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن أن تكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك قد صح أن يكون ماهيتها مقارنة بغيرها بل
 لو ثبت ان العلم بالشئ يستدعي حصول ماهية المعلو في العالم لكان ذا لا زال لكن ١٧١ الكلا في ان وقعت المساعدة

<p>على ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع أن يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز ان يقال شرط هذه الصحة حالها في النفس ان يقال ان وجودها الخارجى يكون مانعا من ذلك واما قوله لو وقعت صحة</p>	<p>الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عند ها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعلقا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتدبر الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول أن كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه أن كل مجرد ان أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته لكنه أمكن أن يعقل غيره ببيان الشرطية أن كل من يعقل شيئا فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده يصح أن يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح أن يقارن غيره</p>
--	---

هذه المقارنة على حصولها في النفس مع أن حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزوم آخر صحة الشئ عن وجوده وانه محال قلنا
 هذه مغالطة وبيانها وهو ان مقارنته الشئ لغيره على اقسام ثلاثة أحدها مقارنته الحال للمحل وثانيها مقارنته الحال للمحل وثالثها مقارنته
 الحالى في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول اننا لما عقلنا شيئا من عرفنا بذلك أنه يصح على ذلك ان يتقارنا اذ مقارنته حاله في محل واحد واذا
 رأينا شيئا حل في محل عرفنا بذلك أنه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنته الحال للمحل وعرفنا أيضا انه يصح على ذلك الحال ان يقارن
 غيره مقارنته الحال للمحل وهذه الانواع الثلاثة من المقارنة كانت اقسامها أنواع مختلفة تحت جنس واحد وهو أصل المقارنة ثم لاشك أن الشئ الذي
 يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب أن يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح أن يقارن غيره
 مقارنته الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربع من الجوهر يصح غيرها أن يقارن مقارنته الحال للمحل من غير عكس واذا عرفت
 ذلك فنقول انه لما ثبت الحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئا عامنا ان الماهيتين المقولتين يقارنها
 في ذلك الجوهر مقارنته حاله في محل واحد اذ اردنا أن نبين أن صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل
 لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها للمحل مخالفة لمقارنتها للمحل في محالها فلا
 يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حصول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حصول
 الصورة في الجوهر العاقل ثم بقرينة ان ثبت أن صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من
 ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة أعني مقارنته الحال للمحل ومعلوم أنه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنته الحال للمحل
 فقد يخص الكلام المنبذ كوفي هذا المقام مغالطة ضيقة ولئن وقعت المساعدة على أن هذه الانواع الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام

المباهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهيته عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل أن يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا أنه ليس كل ماصح على ماهية حال كونها ذهنية وجب أن يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنته للمعدة ولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة على أن الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لا يجوز أن يلزمه بمنع عن ذلك كما أن الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد أن تكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا أن فصله الا لزم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز أن تكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها أن يقارنها غيرها الا أنه يلزمها والحال هذه لازم يمنع عن ذلك لمن يجيب عنه باننا بينا أنه لا مانع من التعقل الا المادة وكلاهما في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكننا علم ضعف هذا الجواب ثم لئن وقعت المساعدة على أن كل مجرد فانه يصح أن يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلنا أنه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما باعداده بل لو ثبت أن العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلًا ولكن الاشكال ماضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة وان رجع الآن الى شرح المتن أما قوله كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله فالمراد منه أن كل من عقل غيره فانه لا يستحيل أن يعقل من نفسه كونه عاقلًا لغيره واعلم أن على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا أنها تكون لا محالة مقارنته للعدم لان القوة لفظه مرادفة للإمكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من ١٧٢ عقل شيئا يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله فان من الاشياء ما يكون لفعله كونه عاقلًا

بالفعل المحض ويكون منزها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك لم يجوز أن يقال كل من عقل شيئاً فانه يعقل

وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذا المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنته الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذا كل مجرد يصح أن يعقل غيره وأقول انه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا وجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والظاهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح أن يعقل غيره بان قال أما قولكم كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصاً مع اعترافكم

بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل ان يجب أن يقال كل من عقل شيئاً فانه يمكن أن يعقل انه يعقل ذلك بان

الشيء ويكون المراد بهذا الامكان الامكان الحتمي يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واحب الحصول كالباري تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا وأما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه أن كل من عقل أنه يعقل غيره فقد عقل أن ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شيء فلا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا أن هذه المقدمة وان كانت ضرورية لا يمكنها الاستمرار على مذهبه واعلم أن على اللفظ استدراكا وهو أن قوله عقل منه لذاته فهوهم أن عقل الشيء لكونه عاقلًا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الاخر كذلك فان علمي باني عالم بشيء علم متعلق نسبة مخصوصة بين ذاتي وبين العلم بشيء والعلم بتلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز أن يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل الواجب أن يقال علمي تكو في عالما بشيء يتضمن أو يلتزم علمي بذاتي وأما قوله فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته يتبع كل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته وأما قوله وكل ما يعقل شيئاً فله شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر فالمراد منه بيان أن كل ماصح أن يكون معقولا فانه يمكن أن يقارن ماهيته ماهية معقولا آخر وأما قوله ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة لعاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كل ماصح أن يكون معقولا في نفسه صح أن يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة وأما قوله فان كان ما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول فالمراد منه أنه لما ثبت أن المجرد لا يمنع على ماهيته أن يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج قائمة بذاتها وجب أن يصح عليها أن يقارنها تلك الماهيات لانها لما عرفت في بعض الاحوال أن تلك الماهية يصح أن يقارنها بسائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهب أو في الخارج وجب أن يصح عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا أن تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني أو لا يمنع عنها الوجود الخارجي لانه أورد فصلا للكلام في ذلك على ماسأني وأما قوله الا أن يكون ذاته بمنزلة في الوجود معارضة أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر ان كان فالمراد منه أن تلك الماهية يجب أن

بان حقيقة الباري تعالى وخاتمة العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه أن الحكم بان كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الأدراك الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فأيراد الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكرن ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها لا يقتضي امتناع تعلقيها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم نعم أن ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره فاعلم من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينقل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الأمور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعري عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح أن يعقل وحده الا يصح أن يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل الأشياء والجواب أن المطلوب ههنا هو اثبات العاقبة لكل ما يفرض مجردا ويكتفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد وأما اثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد شيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحتها ثلاثة أنواع مقارنته الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة أحد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه فان العرض يصح أن يقارن بغيره مقارنته الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس وإذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنته المجرد لغيره التي هي مقارنته الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنته الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير أن لا يكرن أحدهما توقفهما على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب أن حصول نوع من المقارنة كلف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجج ثم قال ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب أن اعتبار حصول الانسان في ذاته من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الال هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعلقة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب أن يطابق الخارج والال ارتفع لو ثرق على أحكام العقل وذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج لانهم لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنته المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كأن الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا أن فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ في فصل مفرد (وهم وتنبه) ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل) أقول قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد

يصح عليها تلك المقارنة
أبدا اللهم الا اذا وجد
ما يمنع من تلك المقارنة وهي
المادة وعلاقتها على ما مر
فان تلك المقارنة تكون
ممتنعة حيث تدور أقواله فان
ذات حقيقة مسلمة لم
يتمنع عليها مقارنته الصورة
العملية اياها فالمراد منه
ظاهر ولكن على اللفظ
استدراك لان عقله لذاته
ليس جزأ من عقله لغيره
وما لا يكون جزأ من الشيء
لا يكون في ضمن الشيء بل
الواجب أن يقال ومن
لوازم عقله لغيره امكان
عقله لذاته لزوم العلة
معها (وهم وتنبه)
ولعلك تقول أن الصور
المادية في القوام اذا
جردت في العقل زال عنها
المانع فما بالها
لا ينسب اليها انها تعقل

فجوابك لأنها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل أمثالها انما يفارنها معان معقولة ترسم بها الالهى بل القابل لها جميعا وليس أحدهما أولى بان يكون مرسمها في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) الشرح هذا شئت أو رده على قوله الشئ المجرد متى قارنه غيره وجب أن يصير عاقلة لذلك الغير وتقرير الشئ هو أن الصورة العقلية المجتمعة في العقل كان واحدة منها صورة مجردة مقارنة للآخرى مع أن شأنا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم التعقل هو المقارنة وأجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شئ منها قابلا للصورة المجردة المقارنة لها بل أمثال هذه الصور اذا قارنها صورة أخرى فانه لا يرسم واحدة منها بالآخرى اذ ليس ارسم البعض بالبعض أولى من العكس فلزم أن يكون كل واحدة منها مرسم بالآخرى فيكون كل واحدة منها حالة في الاخرى ومحلا لها هو محال أولا يرسم واحدة بالآخرى وهو ١٧٤ المطلوب بل الحق أن المرسم بها بأسرها هو المحل التام لها فثبت أن تلك الماهيات متى

كانت صوراً موجودة في العقل فانه لا يرسم واحدة منها بالآخرى فلا جرم لم يكن شئ منها عاقلة للآخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج فاعلم بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن أن تكون محلا لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلة لها فظهر الفرق ولقائل أن يقول أما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترسم واحدة منها بالآخرى بأولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما أولا فلا نهالو كانت بمثابة لا تمتنع اجتماعها لا تمتنع اجتماع الماهيات واما ثانيا فلا ان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عند كم فاذا كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصور المطابقة لها مختلفة وادّيت أن تلك الصور مختلفة في الماهية لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالتحلية وبعضها بالحالية الا ترى أن البطء لما كان مخالفا في الماهية لا حركة لا جرم كانت محلبة الحركة للبطء أولى من العكس فهكذا ههنا لم لئن وقعت المساعدة على أنه يمتنع على تلك الصور أن يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها ولما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضى شئ منهما كون المقارنة عاقلة واذ ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما تكون موجودة في الخارج وهي حينئذ يمكن أن تكون محلا لساير الماهيات فلا جرم أمكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه أن يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكن تلك الماهية متصورة لانه حكم بان حصول المقارنة يمكن جعله متصورا ولو لأن المتصور رية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان الشئ رغبة المقارنة بيقط أصل الدليل على ما

عنها بذاته معقول بذاته والمقترن به ابصير: جري يد العقل اياه معنولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول والوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة أخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله (فجوابك لأنها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل أمثالها انما يفارنها معان معقولة ترسم بها الالهى بل القابل لها جميعا فليس أحدهما أولى بان يكون مرسمها في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) أقول والجواب أن تلك الصور والمالم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة في شئ آخر وليس واحد من الصور رتين الحاصلتين في شئ واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولمالم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذا لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لها هو الشئ المنصور به سالانها حاصلان فيها واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادى غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذا لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لسكن المعنى الذي كلامنا فيه أي الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام أن يتصور به ويعقله فاذا

لا تمتنع اجتماع الماهيات واما ثانيا فلا ان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عند كم فاذا كانت

المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصور المطابقة لها مختلفة وادّيت أن تلك الصور مختلفة في الماهية لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالتحلية وبعضها بالحالية الا ترى أن البطء لما كان مخالفا في الماهية لا حركة لا جرم كانت محلبة الحركة للبطء أولى من العكس فهكذا ههنا لم لئن وقعت المساعدة على أنه يمتنع على تلك الصور أن يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها ولما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضى شئ منهما كون المقارنة عاقلة واذ ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما تكون موجودة في الخارج وهي حينئذ يمكن أن تكون محلا لساير الماهيات فلا جرم أمكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه أن يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكن تلك الماهية متصورة لانه حكم بان حصول المقارنة يمكن جعله متصورا ولو لأن المتصور رية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان الشئ رغبة المقارنة بيقط أصل الدليل على ما

الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا
واعترض القاضل الشارح بأن الصور والمعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة لامتناع جميع
الامور المتماثلة ولا نهام صور ولا شيء يختلف بالماهيات فادن هي مختلفة وحيث يمكن أن يكون بعضها أولى
بالمحلية وبعضها بالحالية لا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية أولى والجواب أن
يكون أحد الشئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية أما عكس هذا الحكم فغير واجب
والحركة ليست محلا للبطء لا اختلاف ماهيتهما والالكات محلا للسواد أيضا بل كان البطء أيضا محلا لها
بل انما هي محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن أن يقال أحد المعقولين مع
تساويهما في النسبة إلى المحل هيئة وصفة لا آخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب
ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر ثم قال وإن سلمناه لكن ذلك
اعتراف بأن مقارنته الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها الآن الأولين حاصلان والثالث ممتنع
وفيه اعتراف بأن الأولين لا يمتنع بيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في
الخارج الذي هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث
بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين أن أحد
الشئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقوم به أن كان قائما بنفسه كان عاقلا لا آخر وذلك لحصول الآخر
فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الأولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض وإلى ذلك
أشار بقوله لكن المعنى الذي كلاً منافيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم أنه لم يحكم
بامتناع القبول فيه على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل - كما بذلك على أحد شئين لا اختصاص له بالقابلية
وللا لا آخر بالمقبولية والافاقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعتراض أيضا على قوله
كان له بالامكان جعه له متصورا بأنه اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط
أصل الدليل والجواب أن المعنى المعقول قد يقارن الجهر هو المستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرد بل
مع الغواشي الغريبة ثم أنه يصير مجردا بحسب أعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
بالمسكة وانما يكون هذا الخروج من القوة إلى العقل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لكون
هذه الصورة أيضا داخلية فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع
الغواشي للمقارنة المجردة (وهم وتنبه أولئك تقول أن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية فله مانع بحسب شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) أقول لما
استدل بصحة مقارنته ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على
صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بداتها توجه عليه الشك من وجهين أحدهما أن يقال للمقارنة شرط
لا يوجد إلا عند القيام بالغير والثاني أن يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فإن هذين الاحتمالين
يوجبان اختصاص وجود المقارنة بالحدى الحالتين دون الأخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بهما لم يحتمل لحوق شيء
بهما إلا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي لا ينفصل بها عن
المرتسم من معناه في قوة عاقلة فإن المرتسم فيه مرتسم الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لأباعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لا مخرجا رقيقا للفرق بينهما ولا أشخاصا إنما
تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها لم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي

(وهم وتنبه أولئك تقول
أن هذا الجوهر وإن كان
لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية فله مانع من حيث
شخصيته التي ينفصل بها
عن المرتسم من معناه في
قوة عاقلة تعقله)

فيكون جوابك ان هذا الاستعداد ١٧٣ تلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك وان كان انما يكتبه

عند الارتسام في العقل
فيكون الاستعداد انما
يستفاد مع حصول
الاكتساب له فيكون لم
يكن استعدادا للشيء حتى
حصل فاستعدله اولم يكن
استعدادا للشيء وقد كان ذلك
الشيء وجودا وهذا كله محال
فيجب اذن ان يكون هذا
الاستعداد قبل المقارنة
فهو للماهية بلي لعل
الاستعدادات الخاصة
لبعض ما يقارن تتلوا المقارنة
الاولى وكذلك فاعلم ان
لماهية المعنى الجنسي
استعدادا لكل فصل له
فان لم يكن له خروج الى
الفعل فلما منع بطول الكلام
فيه فكيف المعنى المحقق
النوعي التفسير هذا شك
أورده على قوله ان الماهية
لما يصح عليها أن يقارنها
غيرها حين كانت عقلية
وجب أن يصح عليها هذه
المقارنة مطلقا وتقرير
الشك أن هذه الماهية
الذهنية مخالفة للماهية
الخارجية من حيث ان
احدهما ذهنية والاخرى
خارجية فلم لا يجوز أن
يقال ان الوجود الذهني
كان شرطا لصحة تلك
المقارنة والوجود الخارجي
كان مانعا منها فلا جرم لم

تلحقها باعتبار كونها صورية عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح
لما لم يميز بين الاعتبارين أو ردهما جميعا قوله (فيكون جوابك) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة
اما أن يكون لازما للماهية النوعية غير متعلق بها حتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما أن لا يكون
لازمًا بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة أقسام لانه اما أن يحصل
مع المقارنة أو بعدها أو قبلها اما القسم الاول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها
مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما
قسم الاول من أقسام القسم الثاني وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
لمقارنة فباطل لان الشيء يجب أن يستعد أولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن أن تحصل الصفة
ويستعد معها الحصول لها اللهم الا اذا كان الاستعداد له ففة أخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات
اثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول
الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل أيضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعدة للحصول لها واما القسم
الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع أن يكون ذلك
لاستعداد بحسب الماهية أيضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة
عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيد لها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط
الشك أيضا ونرجع الى المتن فتعوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف
كانت فقد سقط شكك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء
كانت في العقل أو في الخارج وقوله (وان كان انما يكتبه عند الارتسام في العقل) اشارة الى القسم الثاني
المنقسم الى الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان لم يكن باقراده مقارنة مع قولين خالين في محل لكنه
مقارنة حال محل هما معقولان فهو أيضا مقارنة الماهية لمعقول قوله (فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والقاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله
تكتسبه والمانع ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان
حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله (فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل
فاستعدله) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والقاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان
انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب بجوابا
للشرط وبيان فساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتجرب لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد راختمنا
ثم زيفهم ما ترك المتن غير مفسر وقوله (أولم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث) اشارة الى
لقسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد ذلك وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله (وهذا كله محال)
تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض اتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة وقوله (فيجب
اذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية) اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه
راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله (بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلوا المقارنة
الاولى) اشارة الى رد ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة وههنا قدم الجواب قوله
(وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما منع بطول
الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر) تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي

يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما يكون موجودا في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك
الماهية لما يصح عليها حين كانت ذهنية أن يقارنها غير هاتيك الصفة ان كانت لنفس تلك الماهية أو شيء من لوازمها كانت حاصلة لها سواء

كان في الذهن أوفى الخارج وسقط الشك وان كانت لا تحصل إلا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل إلا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له أو لم يكن استعداد الشيء وقد يكون ذلك الشيء وجد وهذا كله محال وتفسير هذه اللفاظ أنه لا يحصل صحة المقارنة إلا بعد اكتساب المقارنة لزم أحد أمرين باطلين أحدهما أن يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل للشيء إلا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لأن الامكان سابق على الحصول لأن الحصول سابق على الامكان وثانيهما أن لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا أيضا محال لأن الذي حدث كيف يقال أنه لم يكن صحيح الحدوث بقي ههنا بحثان الأول أن قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية أن كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطه بطرفي النقيض ولكنه في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما أن يتوقف على حصوله في العقل أو لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل أو في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصله وهو المطلوب الثاني وهو انه لما أبطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما يكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان أنه لا يجوز أن يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما يكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم أن ذلك يحتمل وجهين أحدهما أن يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها أن يقارنها صورة أخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل لزم تأخر الصحة عن الوجود ولزم نفي الصحة وثانيهما أن يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لا يقارنها غير مباشر وطا بكونها ذهنية لزم المحال لان فاما الاحتمال الأول ١٧٧ فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة

الحالين في محل على حلوطهما في ذلك المحل تأخر الصحة عن الوجود لان حصول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على

كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عندها كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده يحصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلو جرد مانع كالناطق سبقة فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنته الفصول فزال ذلك الاستعداد لو جرد هذا المانع لامع كونه على طبيعته

(٢٣ - الاشارات)

حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى في تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال وأما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطالب أما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما أنه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو أن لا يتوقف هذا النوع من المقارنة أعني حلوطها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة أن يقارن غيره عند وجوده الخارجى مقارنة للمحل للحال على ما قررناه مع أنه لا مطلوب الا ذلك وأما قوله بل لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تتلوا المقارنة الاولى فالمراد منه أن حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصله مطلقا بل من الجائز أن يكون استعدادها لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعدادها لان يقارنه معقول آخر مثل أن العلم بالنتائج بواسطة العلم بالمقدمات الا أن ذلك غير قاض في مطلوبنا وأما قوله وكذلك فاعلم أن الماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما نفع بطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم أن المراد منه جواب عن شك يمكن أن يذكر ويان ذلك الشك هو أن يقال هب أنه يقرر لكم أن الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات إلا أن ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل أن يوجد هو عينه في الخارج فلا يمكنكم أن تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب أن يصح عليها تلك المقارنة بل أكثر ما في الباب أن تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ما تكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم آخر الامر إلا بالبناء على أن حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة منقوذة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس يظن الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو

الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والاصح أن يتقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعدا لشيء كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الوجود الخارجي فاجاب عنه بان سلم أن الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وأن ذلك الاستعداد حاصل له أبدا ولكن المستعد له إنما لا يخرج الى الفعل لما منع بطول الكلام فيه وإذا اعترقنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لازم له أبدا فلان نعرف بذلك في الطبيعة النوعية أولى لكن الصورة الذهنية والوجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة وعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الأنواع فالحيوان الذي هو حصاة الانسان يلزمه الناطق وهذا الزوم ليس من جانب الحيوان والالكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان مائعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال

١٧٨

الجنسية بل بعد ذواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية وإذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه أي انما يكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبيعتها النوعية أولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها النوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال أولى من غيرها (تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت أن كل شيء مامن شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته) أقول هذا ظاهر وهو تدكير لما بينه في الفصول المتقدمة (قوله) وكل مامن شأنه أن يجب له مامن شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القليل غير جائز عليه التغير والتبديل) أقول قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا يتجرى العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له مامن شأنه لان مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنع مانع يكون لامحالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمنع أن يتغير ويتبدل فاذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير موجودا بحوال نفسه كالفوس المفارقة بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له مامن شأنه لوقوف مامن شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقى الكلام في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس (تنبيه لعلك الا أن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القليل ومعناه ظاهر

قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز أن تكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة أن يقارنها شيء من المعقولات فنقول اناد قد دللنا فيما مضى أنه لا مانع من التعقل الا للمادة وصلاتها وكلامنا في الجسد فاذن لا يجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع واعلم أنا انما بينا أنه لا مانع الا للمادة بالبناء على أن الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته

إشارة

(تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القليل غير جائز عليه التغير والتبديل) الشرح لما فرغ من بيان أن كل مجرد قائم بالنفس فانه يمكنه أن يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك أنه لو ثبت كل مجرد فانه يجب أن يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون مجردا عاقلا لغيره ولنفسه ثم لاشك أن هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبديل والتغير وذلك ظاهر لاشك فيه القسم الثالث في أحكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ تكملة النمط بذكر الحركات على النفس قال لما أورد فيما مضى من هذا النمط من أحكام القوة المدركة ما رآه لا تقام ذا الكتاب انتقل الا أن الى بيان أحكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه أربع مسائل المسئلة الاولى في أقسام القوى النباتية فصل واحد (تنبيه لعلك الا أن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القليل

❦ (إشارة أما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء) أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي يفعل أفعالا مختلفة من غير ارادة وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي تسميها الأطباء قوى طبيعية واعلم أن النفوس انما تنفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أفرجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما هو ولا بد في الأفرجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع وينبعث أيضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقيان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ثم لما كانت الاسطوانات متداخلة إلى الانسكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الإلهية مستبقية للطباع النوعية دائما فقدر بقائها متلاحق الأشخاص أما فيما لم يتعد راجع أجزاءه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وأما فيما تعد ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الأخيرة ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب للشخص كامل ذهني مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئا نفسيا إلى المادة المختزلة فتزيد بها مقصدا لها في الأقطار على تناسب يليق بالشخص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان أفعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات في مادة الغذاء ❦ قوله (لتحال إلى المشابهة سدا البديل ما يتحلل) إشارة إلى غاية فعل الغاذية ❦ وقوله (ولتكون مع ذلك زيادة في النشوة على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذى في الأقطار يتم بها الخلق) إشارة إلى غاية فعل المنمية ❦ قوله (أوليختزل من ذلك فصل بعد مادة ومبدأ الشخص آخر) إشارة إلى غاية فعل المولدة ❦ قوله (وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى) إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى ❦ قوله (أولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن تهضم الهاضمة المهرية والدافعة للثقل والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوة فان الانماء غير الاسمان والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما

إشارة أما حركات حفظ
البدن وتوليده فهي
تصرفات في مادة الغذاء
لتحال إلى المشابهة سدا
البديل ما يتحلل أو ليكون
مع ذلك زيادة في النشوة على
تناسب مقصود محفوظ
في أجزاء المغتذى في
الأقطار يتم بها الخلق أو
ليختزل من ذلك فضل يعد
مادة ومبدأ للشخص آخر
وهذه ثلاث أفعال لثلاث
قوى أولها الغاذية
وتخدمها الجاذبة للغذاء
والماسكة للمجذوب إلى
أن تهضم الهاضمة المهرية
والدافعة للثقل والثانية
القوة المنمية إلى كمال
النشوة فان الانماء غير
الاسمان والثالثة القوة
المولدة للمثل وتنبعث بعد
فعل القوتين مستخدمة
لهما

لكن النامية تنقف أولا ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف أيضا وتبقى الغاذية عمالة الى أن تعجز فيعمل الاجل) التفسير القوة النفسانية المحركة اما أن تكون للاجسام العنصرية أو للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما أن يكون تحريرا من غير شعور أو مع شعور والاول يسمى بالفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح أقسامه وهي ثلاثة أحدها القوة التي يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من أفعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل فاما القوة الاولى الغاذية وهي التي تنصرف ١٨٠ في مادة لتحويلها الى مشابة المتغذى واعلم أن الغذاء الحقيقي هو الدم ومادة الاطعمة

كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة أولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر ١٨١ قوله (لكن النامية تنقف أولا) أقول الغاذية في أول الامر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لتفاد أكثر الرطوبة بالاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تنقف المنمية ١٨٢ قوله (ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف أيضا) أقول عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاءة أي حينئذ يقال أقمت عنده ملاءة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمة أي حينئذ برهه ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تنصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضا ١٨٣ قوله (وتبقى الغاذية عمالة الى أن تعجز فيعمل الاجل) أقول انما يعمل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لتسرع تحلل الاجزاء وانحرف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها ١٨٤ (أشارة وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية) أقول يريد أن يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء بقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة ترجح أحدهما وانما قال هذه الحركات أشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان هذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة بعضها عن الحركات هو القوة المدركة وهي الخيال أو الوهم في الحيوان والعقل العلى توسطهما في الانسان وتليها قوة والشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبغي عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا أو غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافية في الشيء المكروه والضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في الحركة هو هذه القوة وتليها الاجاع وهو العزم الذي يشجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان حريذا لتناول ما لا يشتهي وكارها لتناول ما يشتهي وعند وجود هذا الاجاع يرجع أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتلك القوة المنبثة في مبادئ العضل الحركة الاعضاء يدل على مغايرتها للمبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحرير أعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادئ القرينية للحركات وفعلها تشبه العضل وارسالها يتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله (ولها مبادئ عازم مجمع) اشارة الى الاجاع المذكور وقوله (مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل) اشارة الى المبادئ البعيدة وقوله (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضار

والاشربة فالقوة الغاذية تنصرف في مادة الغذاء أعني في المطعوم والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها أربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والماضمة المهرية والدافعة للثقل وأما القوة الثانية فهي المنمية وهي تزيد في خواهر الاعضاء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المتغذى في الاقطار يتم بها الخلق ووفق بين الاسماء والاسمان فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو وأما القوة الثالثة فهي المولدة وهي التي تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقي وتجعله مادة ومبدأ الشخص آخر اذا عرفت ذلك فنقول أما القوة المولدة فانها انما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تنقف

اولا ثم تقوى المولدة ملاءة أي زمانا طويلا وتبقى الغاذية عمالة الى أن تعجز فيعمل الاجل والوجه في عجزها انما يتبين أو بايراد مثل ما يتحلل فيصير الموت ضروريا واعلم ان لنا في هذه القوى الثابتة أبحاثا عميقة لحصنها في الملخص المسئلة الثانية في القوى الحركة الاختيارية فصل واحد ١٨٥ (أشارة وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ولها مبادئ عازم مجمع مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضار

أو النافع الحيوانيين فيطيع ذلك ما أثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآخرة) التفسير مراتب الحركات الاختيارية
 أربع فان الإنسان إذا عقل أو توهم أو تخيل أمر من الأمور فإن كان ذلك الأمر نافعاً ولذا يجب ألا تمر في نفسه أو في اعتقاده أبعث
 الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة للنفع وإن كان ضاراً أو مؤلماً بما يجب ألا تمر في نفسه أو في اعتقاده أبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذي
 ثم يتبع أيهما كان أعنى الشهوة والغضب حصول إجماع وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الإجماع تحريك القوى
 المبسوثة في العضلات لتلك الأعضاء بواسطة ما تتحرك آلات فاقرب الحركات القوة العضلية ويليها الإجماع والعزم ويليها الشهوة
 والغضب ويليها العقل أو التخيل أو التوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات أما المرتبة الأولى وهي القوة المبسوثة في
 العضلات فمن الناس من أنكرها وزعم أنه لا معنى لهذه القوة إلا المزاج المعتدل الذي للأعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لأن المزاج
 لا معنى له إلا الحرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيفما كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما
 لا محالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج وأما المرتبة الثانية وهي الإجماع فمن
 الناس من أنكره وقال الحيوان متى عقل كونه الفعل نافعاً أو تخيل ذلك أو توهمه فإنه يكتفي بذلك في تحريك القوى المبسوثة في العضلات ولا
 حاجة إلى توسط هذه المرتبة وأما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من أنكرها وزعم أنه لا معنى للشهوة إلا الإرادة
 الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب إلا الإرادة الجازمة للانتقام والآخرون فرقوا بينهما وقالوا إن المريض قد يبريد شرب الدواء إرادة
 جازمة وإن كان لا يشتهيها وأما المرتبة الرابعة فهي الشعور بكون الفعل نافعاً أو ضاراً سواء كان ذلك الشعور مطابفاً أو غير مطابق وبعضهم
 يسمي هذا الشعور ذاعياً ثم اختلفوا في أنه هل من شرط الفعل حصول الداعي أي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك
 الفعل نافعاً أو لذيذاً قالوا لا أكثرون سلموا ذلك قالوا لأن القوى المبسوثة في العضلات صالحة ١٨١ للحركة وضدها قرحج أحد

المقدورين على الآخر
 لا بد فيه من مرجح وهو
 الداعي والألزم ترجيح الممكن
 من غير مرجح وهذا محال
 ومنهم من قال لا حاجة إلا
 هذا الداعي لأن الممارب

أو النافع الحيوانيين) إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة والإجماع قوله (فيطيع ذلك
 ما أثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآخرة) إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة وقوله
 فيطيع ذلك إشارة إلى أن هذه القوى إنما تطيع الإجماع وتلك الآخرة إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه
 القوى فإن الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آخرة ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة
 وكون القوى مطيعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر أسناد الإجماع إلى الشوق (إشارة إلى الجسم

من السبع إذا عاين له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه لا بد وأن يسلك أحدهما دون الآخر لأنه من المحال أن يقف هناك ليقترسه
 السبع ومن المحال أن يسلكهما معا ومن المحال أن يسلك الزاحف لا تفرضا استواءهما في جميع الأمور فلا بد وأن يسلك أحدهما دون
 الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان إذا خير بين القدرين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع إذا خير بين رغيفين
 متساويين من جميع الوجوه وضرر بوا أمثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يرجح أحدهما على الآخر فنقض
 الاستواء في كل تلك الأمور فإن كل ضفة حاصلة لأحد الشئتين أمكن حصول مثلها للآخر ولا يجوز أن يقال المرجح هو عينه وتخصه
 الذي لا يمكن أن يشاركه فيه غيره لأن متعلق غرضه من الماء كونه والمشر وبالمهية لا الشخصية ثبت بما ذكرنا أن الفعل لا يتوقف
 على الداعي وأعلم أن الكلام في هذه المراتب الأربعة كثير جداً والمباحث فيها عميقة ولكنا اكتفينا بهذا القدر لتلا بطول الكتاب ولترجع
 إلى شرح المتن أما قوله وأما الحركات الاختيارية فهي أشد قسائية فعناء أن القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع أنها تشبه
 القوى الطبيعية في عدم الإدراك والشعور فهذه القوى الاختيارية أولى أن تكون قسائية لما أنها لا تتحرك إلا مع الإدراك والشعور
 وأما قوله ولها مبدأ أعظم مجمع فاعلم أن هذه إشارة إلى المرتبة الثانية وهي العزم والإجماع والإرادة الجازمة الخالية عن الفتور وأما قوله
 مدعنا ومنه علا عن خيال أو وهم أو عقل فاعلم أن هذا إشارة إلى المرتبة الرابعة وأما قوله ينبعث منها غضب أو شهوة فاعلم أن هذا إشارة
 إلى المرتبة الثالثة وكانها قال العزم يتبع الخيال أو الوهم أو العقل حال ما يتبع أحد هذه الثلاثة الشهوة أو الغضب وحينئذ يكون العزم
 بالحقيقة تابعاً للشهوة والغضب وهما تابعا للخيال أو الوهم أو العقل وأما قوله فيطيع ذلك ما أثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة
 لتلك الآخرة فاعلم أن معناه أنه يطيع ذلك المبدأ الأعظم المجمع الذي بينا شأنه وصفته فهذه القوى المنبثقة في العضلات وأعلم أن القوة المحركة
 في الحقيقة ليست إلا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهي بالحقيقة كالأخرة **المسئلة الثالثة** في أن الفلك متحرك بالإرادة

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة ميل بالطبع عما ميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال أن يكون المطاوب بالطبع أو المهر وب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الإرادة لتصوره غرض ما يوجب اختلاف أهليته فتقديره ان حركته نفسانية ارادية (التفسير لما تكلم في القوى النفسانية المحركة للأجسام العنصرية أراد أن يكلم في القوى النفسانية المحركة للأجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقوانا بالطبع احتراز عن كراهة الاثر فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع وأما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية وباطل أن تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركها لها بعينه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطاوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطاوبا بالطبع فلما كان ١٨٢ ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية لا يقال لو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة ميل بالطبع عما ميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال أن يكون المطاوب بالطبع متروكا بالطبع أو المهر وب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الإرادة لتصوره غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فتقديره ان حركته نفسانية ارادية (أقول يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة فالفرق بينهما هو وجود الإرادة وعدمها ولا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواحد هارب عما يفعل كذلك لتصوره غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدودها وأوضاع يتركها وهارب عنها عن حدودها وأوضاع يطلبها لم يكن أن تكون طبيعة فاذن هي نفسانية وإنما لم يحتمل أن تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طبايعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة (مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الإرادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الإرادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحده شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك الانسان) أقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمتين أحدهما أن الإرادة التي تطلب معنى حسيا كقائه يد مثلا هذه اللقية مثلا إرادة حسية أي متعلقة بجزئي محسوس والإرادة التي تطلب معنى عقليا كقائه الجيب مثلا إرادة عقلية أي متعلقة بشيء معقول فالإرادة اما حسية واما عقلية والثاني أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا لواحده شخص كولد آدم أو لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وإنما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقوانا كل واحد من

أيضا لا نقول ذلك جائز في الارادية اذا كان غرض المتحرك بالارادة أمرا لا يتم الا بالحركة المستديرة وصار المطاوب في وقت متروكا في وقت آخر لان مطاوبه يتركه ومتروكه يتركه بالغرض لا بالذات وإنما المطاوب بالذات ذلك الغرض الآخر وأما في الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال أيضا أن تكون قسرية لان القسرية على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استعمال ان يكون هناك قسرية ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية

اثبات النفوس الفلكية أربعة فصول (مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الإرادة الحسية والمعنى هو العقل الى مثله يتجه الإرادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحده شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان) التفسير لما بين ان حركات الافلاك ارادية أراد أن يبين أن لها محركا هو صاحب إرادة كلية ومحركا آخر هو صاحب إرادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في إقامة الدلالة على هذين المطاوبين قدم مقدمة يتفهمها فيه وذكر في تلك المقدمة أمرين أحدهما أن المعنى الحسي الى مثله يتجه الإرادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الإرادة العقلية وأعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الإرادة هي التي سميناهما بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الإرادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به أمرا عقليا كانت الإرادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الإرادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الإرادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحده كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان وهذا أيضا ظاهر لا اشكال فيه

﴿ اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب غيرها وليس الاولى لها الاوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تنقف عنده بل معين كلى فلك الارادة عقلية وتحت هذا سر) التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان الحركات الافلاك مبدءا هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والا قل باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية قطهر ان كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان ١٨٣ الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسى والارادة العقلية

متوجهة الى المعنى العقلى لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كان اول لتكون وسيلة الى الكمال الثانى واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شئ آخر استحال ان تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة اعنى لابد وان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصى والا لكان اذا وصل اليه وقفه

هو لا الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكماء ظاهرا ان (اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب غيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التى تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيهما لذاتها محركا فاذن الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالحرك الفلكية لا تقتضيهما لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بهما فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدءا اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كمالها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة ﴿ قوله ﴾ (وليس الاولى لها الا الوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تنقف عنده بل معين كلى فلك الارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما ان معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات متمتعة على الجسم الاول الا الوضع على ما ذكرنا في النمط الثانى فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطلب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه تلك الارادة ليس معين موجود بل معين مفروض فرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى واما الجزئى فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التى هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تنقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلى وتقيده بالجسم الجزئى الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى امر كلى عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التى هي مبدءا حركته الوضعية عقلية ﴿ قوله ﴾ (ونحت هذا سر) اقول الطاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته

بل وضع معين كلى وكونه معين لا ينافى كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهي متشاركة في المعينية وتمييزة بخصوصياتها ومابة الاشتراك غير مابة الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلى وهذا هو الذى اوردته في المقدمة ان المعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص او لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلى وذلك يستدعى قصدا كليا والقصود الكلى هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدءا هو صاحب ارادة كلية ولما قلنا ان يقول لان سلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسأبى تقرير هذا السؤال ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سر الكنه في ثلاثة مواضع منها ذكر ان ههنا سر او ما فضل القول فيه وفي الموضوع الرابع فصل القول فيه فالاول في هذا الموضوع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية

أوصاحب ارادة كلية يتعلق بها البينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النمط السادس أيضا حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع ذكر في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوحة ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالبدي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كالتفوسنا مع أبداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فبقول المشهور ان الفلك نفسا جسمانية ١٨٤ هي صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل

المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريل والشيخ قد استدل بما ذكره على أن المباشرة للحركة ذواردة عقلية وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل وان العقول التي من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشرة التحريك فاذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالتفوس الناطقة الانسانية من شأنها أن تعقل وتباشرة التحريك لتكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به وأشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع وذكر في جميعها أن ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال وانما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية أو صاحب ارادة كلية يتعلق بها البينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حق والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحة ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالبدي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالتفوسنا مع أبداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر (نتيجه الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر لا بسبب مخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده) أقول يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي أيضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا أخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمنع أن يكون ذاتان نفسيتان أعني ذاتان متباينتين هو آله لهما معا بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيستقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتترك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كافي نفوسنا وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر وليرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله لا بسبب مخصص لا محالة يقترب به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي أن يبذل الامع الشغور بهذا الدرهم قوله (والمريد من حيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد به ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان

هو جوهر مجرد غني بذاته في جميع كالاته عن الفلك وأما النفس الناطقة وهي الجوهر الذي يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومديره له ليستكمل به فقد اختلفوا فيها فالقدماء أنكروها وما قالوا بها والشيخ ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع من هذا الكتاب قد أقام الدلالة عليه لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية أمر كلي والمقصود الكلي يستدعي قصدا كلياً والقصد الكلي يستدعي ادراكا كلياً ثبت قيامه من هذا النمط ان الادراك الكلي لا يحصل الا لما لا يكون جسم ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسماني ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما يقصد الى فعل شيء فانه لابد وأن يكون مستكملا بذلك

الفعل على ما ستقيم الدلالة عليه في أول النمط السادس وكل ما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا قد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر أصل الدلالة ولم يمهأ على التفصيل كما ذكرنا هاولم يصرح بالنتيجة لاجرم أهم القول فيه وذكر ان فيه سر (نتيجه الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر لا بسبب مخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده فالمريد من حيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد به ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان

لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد دور بما كان ذلك التخيل مقطوعا ور بما كان متجسدا الوجود نحو ما تجردا الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ومثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلة لمراد كلي ولا يجب له تخصيص جزئي ونحن ايضا فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل ثم اتبعنا قضاء جزئياً ينبعث منها شوق واردة متعينا بضرر بامن التعيين الوهمي فننبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية ١٨٥ نصير هي مرادة لاجل المراد

(الاول) الشرح لما فرغ من المطالب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ اذا ارادة كلية شرع الآن في المطالب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدأ اذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي اولي من غيره فاما أن يحصل الكلي وهو محال أو لا يحصل شئ منها وهو المطلوب ثبت ان الذاتي الكلي لا يصدر عنه شئ جزئي وانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية قد ثبتت النفس الجسمانية للفلك ولقائل أن يقول ادراك الشئ المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشئ المعين والنسبة بين الامرين لا تحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشئ

لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده) أقول هو ازالة شئ يرد على ما ذكره وهو أن يقال الحيوان ربما ير يد تناول الغذاء مطلقا لتناول غذاء بعينه وذلك حيث تدلانه يتناول أي غذاء وجدته فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فزال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا متذكرا كما أحس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غير به بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالتوسع هو وهرامير جمع الى الغذاء لا الى الحيوان وادارته وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده ﴿ قوله ﴾ (وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد دور بما كان ذلك التخيل مقطوعا ور بما كان متجسدا الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة) أقول لما فرغ عن بيان المذكور وذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر أن المسافة تشمل لاحالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة بم الى أجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود وواحد بعد واحد وينبثق عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يتخيل انما أن يتقطع التخيل فتقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك أو لا ينقطع بل تتصل التخييلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبثقة عنها فتستمر الحركة وكان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كائنها كذلك استمرار التخييلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية ﴿ قوله ﴾ (ومثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلة لمراد كلي ولا يجب له تخصيص جزئي) أقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر أن ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مراداً كلياً ولا يوجب تخصصاً جزئياً فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف أمر جزئي اليه ﴿ قوله ﴾ (ونحن ايضا فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل ثم اتبعنا قضاء جزئياً ينبعث منها شوق واردة متعينا بضرر بامن التعيين الوهمي فننبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية نصير هي مراد لاجل المراد الاول) أقول وهذا استشهاده بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيده لما ذكره فاننا تصورر اياكليا

٢٤ - الاشارات ﴿ المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشئ وحصول أفعالنا متوقف على ايجادنا لها ونكون بننا اياها فلو توقف تكون بننا اياها على شعورنا اياها من حيث انها هي لزم الدورق انما لا توجد الا بعد ايجادنا لها ولا توجد الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعيينها ولا تعين هي الا عند وجودها قطهر مما قلنا زوم الدورق وايضا فلانا اذا رجعنا الى أنفسنا واختبرنا أحوالنا علمنا قطعاً انما متي حاولنا الحركة فاننا لا نحاول الا ايجاداً للحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا ينافي الكلية فاما أن يقال اننا نقصد ايجاد تلك الحركة المعنية من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك يوجب القطع بهذا الاستقراء

والأختبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وأنه لا يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت ثم لئن وقعت المساعدة على أن الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ماذا كرموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية الحادثة فانها أمور حادثة فلا بد لها من أمور رآخر حادثة جزئية أيضاً ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما أن يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة اول دفعة بان يكون كل سابق علة للاحق وهو أيضاً محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود وهذا متفق عليه بين الفلاسفة ولانه لو جاز أن تكون الارادة السابقة علة لارادة اللاحقة فلم لا يجوز أن تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحيث لا يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد مع الارادة الكلية للحركة من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية ولا يمكن لم لا يجوز أن يقال ذلك السبب هو تخصيص ١٨٦ القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراك جزئية وبيانه وهو أن الفلك يستحيل عليه

السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركته واذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية للحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص العاقل فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الحركة مخصوصة معينة وعندكم تخصص القابل يجوز أن يكون سبباً لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص القابل فلم لا يجوز مثله في

مثلاً تصور أنه ينبغي أن يصدر عنا بدل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا العمل الجميل ومن الأفعال الجميلة بدل الدرهم ثم أتبعناها قضاء جزئياً هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبدله فنبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعینان الى بدل هذا الدرهم فننبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البدل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذي هو صدور بدل الدرهم عنى واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضى نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي توقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب أن ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه لانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مسبباً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مسبباً لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وأيضاً نعلم قطعاً أن منى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا يتأتى الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف بقصدنا وهذا الاستقرار يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب أن تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصيه الحركة كما اعترف به وبالجملة فقله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وأيضاً قوله اننا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم أورد المعارضة بان الارادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعه فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان أيضاً محالاً لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة

هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من قوة ذات ادراك جزئية فلم قلتم ان القوة التي تكون كذلك للموجود لا بد وأن تكون جسمانية فليكن ذلك على مذهبكم المشهور من أن الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية قد حناني هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها ثم لئن وقعت المساعدة على جميع ماذا كرموه لكن غير مستقيم على أصولكم وذلك لان غرض النفس من تحرير الفلك التشبيه بالعقل المجرد ومعلوم أن الشوق الى التشبيه لا يمكن الا بعد ادراك التشبيه به فاذا كانت النفس التي هي الحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جرم مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا انذر الادراك بعدد الاشتياق الى التشبيه به فان ما لا يكون معلوماً استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فليكن قالوا هذا الازام انما يتوجه اذا أثبتنا النفس الجسمانية ولم نشيت النفس الناطقة أما اذا أثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول على هذا التقدير أيضاً لا يدفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لتحريك الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لا بد وأن يكون صاحب الادراك الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لا بد وأن تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست

جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدر كها لا بد وأن تكون جسمانية ومن حيث انها تشاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة الا بان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية أو يقال الادراكات الجزئية يصح على الجوهر المجرد أو يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات أو يقال ليس الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه وأي هذه الاقوال ذكره فقد تركوا مذهباً مشهوراً من مذاهبهم وقولاً معتبراً من أقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضع ونرجع الآن الى شرح المتن اعلم أن الشيخ ما قرئ في هذا الفصل الا أن الرأي السكلي لا ينبعث عنه فعل جزئي فاما قوله لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فاعلم أن هذا هو المطلوب فاما قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون الآخر لا بسبب تخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده فاعلم أن هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كلياً كان بالنسبة الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل أن يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الآخر حجج ولقال أن يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست أمراً حاصله متميزاً بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم لئن سلمنا أنه لا بد من تخصص ولكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت وأما قوله ١٨٧ والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية

للغذاء انما يريد به يتخيل
له غذا جزئي فينبعث منه
ارادة جزئية وهناك يطلب
الغذاء بحركته وانما
يتخيل له على الجهة
الاجتبية فاعلم أن معناه
انه أو رد سؤالاً على
القاعدة المذكورة وأجاب
عنها والسؤال أن يقال
ان الحيوان يريد غذا
كلياً فانه يريد مثلاً الخبز
واللحم ثم ان تلك الارادة
الكلية يكفي في أن يتناول
الخبز واللحم الحاضرين
وأجاب عنه انا لانسلم أن
ارادته للغذاء الكلي يكفي
في تناول الغذاء الجزئي

للموجود الجواب أن الارادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية قبل تلك الحركة أيضاً سبباً لحدوث ارادة أخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا تسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حده من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد به لان ارادة الاجداد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريد به حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريد به عن وجود الارادة لا مريد جميع الى الجسم الذي هو القابل لآلى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريد به تفتى تلك الارادة ويتجدد غيرة فاصير كل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سبباً لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قابل على سبيل نصير وتجدد السابق لا يكون بانقراده علة لاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز أن يكون السابق علة لاحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة لاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدلل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة الاحقة من غير أن أثبت هناك نفساً ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصيص هو القابل ويسانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا أن جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا الحركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه فخصصت الحركة بسببه واستمرت ليس يصدر بزعمهم من العقل

بل الحيوان يتخيل غذا جزئياً فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء وأما قوله وان كان لو حصل له شخصي آخر يبدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متملاً عنده فاعلم ان المراد منه ان قائله لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء ان أرى غذا حضر مداعن الاخر فقام مقام الاخر في كونه مطلوباً له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه باننا لانسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما يتخيل غذا جزئياً و ارادة الا انه لما أحس بغذاء آخر قام هذا الجزئي مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية أخرى به بعد ما قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصده فعناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية وأما قوله وربما كان ذلك التخييل مقطوعاً وربما كان متجداً الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل كما لا يمنع في الحركة فعناه ان التخييل الجزئي ربما كان مقطوعاً أي ربما انقطع فتقطع الحركة هناك كمن أراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطع التخييلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعاً بل كان متجداً الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخييل شخصياً لان هذه التخييلات كانتا حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما أن الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخييلات التي

هي حركات نفسانية أما قوله وماثل هذا ما تخصص الارادة بشئ جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلة لها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي فمعناه أن الارادة الكلية ما لم تخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلة لها ومقتضاها مراد كلي والكلي نسبتة الى جميع الجزئيات عن السواء فيستحيل أن يحصل فيه تخصص جزئي وأما قوله ونحن فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيها يجب أن يفعل ثم أتبعنا قضاء جزئياً ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه اننا بما حكمنا حكماً كلياً ان الشئ القلاني ينبغي أن يفعل ثم تبسع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم تبسع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكلها ما كانت كافية بل لا بد منها من الارادات الجزئية واقائل أن يقول لانزاع أنه لا بد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة أيضاً كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها أن تكون مقولة على كثير من مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية تتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهوم كلياً فارادته تكون ارادة لكلي لا للجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن أن تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوبة بين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي

١٨٨

والتأخر عن الشئ يستحيل أن يكون مؤثراً فيه (مودة وتنبهه أما

الشئ الذي يشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فوعده ببيانته بعدما نحن فيه الا انك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك ما يترك ارادى الا لطلب شئ أن يكون الطالب أولى وأحسن من أن لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العيني فان فيه ضرراً خفيفاً من طلب اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما أو تبديل حاله مماولة أو إزالة وصب ما فان النائم يتخيل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أو في الشئ الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه سيباً مخوفاً جداً أو حبيباً جداً فربما انزعج للهرب أو الطرب واعلم أن التخيل شئ والشعور بالتخيل هو ذات التخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور في الذكريات وليس يجب أن ينكر وجود التخيل لاجل فقد أحد الامرين) أقول

يتخيل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أو في الشئ الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه سيباً مخوفاً جداً أو حبيباً جداً فربما انزعج للهرب أو الطرب واعلم أن التخيل شئ والشعور بالتخيل هو ذات التخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور في الذكريات وليس يجب أن ينكر وجود التخيل لاجل فقد أحد الامرين) التفسير لما بين أن المقصود من الحركة الفلكية أمر سواها وبين أن ذلك الأمر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصوداً بالذات انما هو بالتشبيه بالعقل المقارن وهذا انما يثبت في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعديان بيانته سيجي فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في أن الفعل بدون الداعي محال وقد حثت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه أعادها هنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يدفع لادون فعل الا اذا علم أو ظن أو اعتقد ان ذلك الفعل أولى له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وما شيدها بحجة والحجة فيه ما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي أمور أحدها الافعال العينية صادرة لاعتدائه فانه لا منفعة للانسان في أن يتعب بالتبني الملقاة في الطريق وان يتعب بشجرة واحدة من شعرات لحية فأجاب بان في ذلك التعب ضرراً خفيفاً من اللذة واما التعب بالشجرة المعينة فلان اليد ربما كانت أقرب اليها منها الى غيرها وثانيها الساهى والنائم يفعل أفعالا من غير الداعي والجواب أن الافعال الصادرة عنها لاجل أمور وهي اما لاجل تخيل لذة أو تبديل حاله مماولة أو إزالة

وصب ماء والنوم لا ينافي التخيل أو أن كان منافيا له فاعلمنا فيه النوم العرفي وعند ذلك لا نسلم أنه يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات وأن يكون ذلك الفعل ضروريا كالنفس أو يصير ضروريا كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا أو حبيبا جدا فربما انزعج للهرب أو للطرب وأما قوله واعلم أن التخيل شيء والشعور بالتخيل أنه هو التخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكري شيء وليس يجب أن يشكر التخيل لاجل فقدان أحد الأمرين فاعلم أن العرض منه أنه لما ادعى أن الفعل لا يتأتى بدون التخيل أو الظن أو العلم وأجاب عن سؤال النائم بأن له تخيلا أيضا كان ههنا لسائل أن يقول لو كان للنائم تخيل يعرف بعد الانبعاث حصول ذلك التخيل له حالة النوم ولما لم يكن كذلك علمنا أنه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بأن قال لا نسلم أنه لو كان للنائم تخيل يعرف بعد الانبعاث حصوله لأن التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وتذكر أنه كان متخيلا ١٨٩ في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من

فقدان هذا التذكر
فقدان الأمرين الأولين
وبالله التوفيق وهذا آخر
الكلام في هذا النمط
النمط الرابع في
الوجود وعمله في التفسير
لقائل أن يعترض على هذا
الغنوان فيقول لو كان
للوجود من حيث هو
وجود علة لكان واجب
الوجود مفتقرا إلى العلة
لكونه موجودا وجوابه
أنه لا يلزم من قولنا للوجود
علة قولنا الوجود من
حيث هو وجود له علة بل
يحتمل أن يكون افتقاره
إلى العلة لالكونه وجودا
فقط بل لكونه وجودا مع
فقد آخر ولفظة الوجود
لفظة مبهمة فلا تقتضي
الكيفية فاندفع السؤال
واعلم أن المطالب

قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تترادف لاتها بل ترادف لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس أيضا لذاته مراد بل إنما يراد شيء آخر وكان من الواجب أن بين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على إثبات النفوس واقفا عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان يراد ذلك فيه أولى فمؤيد بيانه هناك وأما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا أيضا بالعرض وذلك لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر أن الواجب عليك في هذا الموضوع أن تعلم أن المتحرك الإرادي لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الأجل ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز أيضا بين الأفعال النفسانية والأفعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظاهريا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العايب والساهي والنائم فان منكروا وجوب استناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم أجاب عن شبهة لهم وهي أن العايب والساهي والنائم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لو جب أن يتذكروها بأن تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلاثة أمور يتوقف التسذكر على جميعها فوجود التسذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه أو على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التسذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التسذكر من كميات حفظ وإدراك على ما أراضنا والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب والنمط الرابع في الوجود وعمله في الوجود ههنا المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعول المقول بالتشكيك المحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ما هيته ولا جزأ من ماهياتها بل إنما يكون عارضا فاذن هو معاول مستند إلى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعمله (تبيينه) علم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يتأله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك

المقصودة بالذات من هذا النمط ثمانية (أ) الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا (ب) تفصيل القول في العلة (ج) إثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (هـ) تبيين ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه أنه غير مركب من الجنس والفصل (و) لا من الأجزاء العقلية ولا من الأجزاء الحسية (و) لا ضد له ولا تد (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان أن إثبات واجب الوجود وإثبات صفاته بالطريق المذكور أجود من إثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية وأكثرها مما لا يتأتى إلا بفصول وسيأتي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها ببعض ان شاء الله تعالى المسئلة الأولى في الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه أربعة فصول (تبيينه) أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يتأله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو موضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك

ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لأعلى سبيل الاشتراك الصريف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان فانك لا تشكك في أن وقوعه على زيد وعمر ومعنى واحد هو وجود ذلك المعنى الموجود لا يتخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فان كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال وإذا كان كذلك لم يكن ملائما ما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يتخللون في تلك الحال فاذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلى) التفسير والدليل على فساد قول من قال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا ولا متصورا هو أننا نعلم بالضرورة اشتراك الأشخاص الإنسانية في حقيقة الإنسانية فلكل الحقيقة المشتركة فيها إما أن يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين وإما أن لا يكون لها شيء من ذلك فان كان الأول لزم أن لا يكون مشترك فيه بين الأشخاص ذوات الصفات المختلفة لأن كل شيء معين فانه يخالف كل ما عداه وإن كان الثاني كان ذلك القدر المشترك إذا أخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولا شكل ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال مالا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل البعث والتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ولترجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على أوهام الناس ١٩٠ أن الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على أوهام الناس ولم يقل على خيالات

الناس لما بيننا أن القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم وأما قوله وأن ما لا يناله الحس بجهوهه ففرض وجوده محال فمعناه ان مالا يكون محسوسا حقيقة استعمال أن يكون له وجود وأما قوله وأن مالا يتخصص بمكان أو لموضع كالجسم أو	ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لأعلى سبيل الاشتراك الصريف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان فانك لا تشكك في أن وقوعه على زيد وعمر ومعنى واحد هو وجود ذلك المعنى الموجود لا يتخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فان كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال وإذا كان كذلك لم يكن ملائما ما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يتخللون في تلك الحال فاذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلى) التفسير والدليل على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري
---	---

بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود فعنه أن الشيء إما أن يكون جسما أو حلا فيه أو لا يكون جسما ولا حالا مجراهم فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهو لا قد اعترفوا بهذين التسميتين وأنكروا القسم الثالث وأما قوله وانت يتأتى لك أن تأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمناها أن هؤلاء زعموا أن ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لانك إذا تأملت في المحسوسات عرفت أن فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حوّلناها بعبارة واضحة غنية عن الشرح ولقائل أن يقول الشيخ في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الأجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين أن الإنسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الإنسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس في خارج الذهن والحاصل أن القوم منعوا من وجود شيء غير المحسوس في خارج الذهن والشيخ أثبت أمر غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة أولئك والجواب عنه من وجهين الأول اننا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الإنسانية بين الأشخاص الخارجيه موجود في الخارج لان هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيدانه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بساطته أيضا موجودة فالإنسان من هو حيث هو إنسان لا بشرط شيء موجود لكن الإنسان لا بشرط شيء غير محسوس فانه مالم يتقيد بالقيد الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت أن ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا أن الأمر الكلي ليس الا في الذهن لكاننا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن لا تكون ماهيته معقولة متصورة وإذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض

﴿وهم وتنبية ولعل قائلهم يقول ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له أعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فتنبية فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته أو تركته كالحال في الانسان نفسه﴾ التفسير توجيه هذا السؤال أن يقال انكم ذكرتم أن القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمر وغيرهما أمر مجرد عن جميع اللواحق ١٩١ وهذا ممنوع بل القدر المشترك

بينهما أن يكون هيكلاً مركباً من أعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الأعضاء محسوس وأجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الأعضاء فان اليد التي لزيد وعمر مشتركة في كونها يداً ومتباينة بالتخصص وصيانتها وحيث تقوم الحجة بنهاها في هذه الأعضاء ﴿تنبية﴾ انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس الشئ من العشق والحجل والوجل والغضب والشجاعة والجن بما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلاقتها التفسير قال هذه حجة

مجردا هم ممن يدعون لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره فقرض وجوده محال كعكس نقيض لما والوجود ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شئ يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود أيضاً حيث نلنا سابقاً وذلك لان المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو اما جسم أو جسماني وهم يشكرون وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانياً والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لان حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والافلا تكون هذه الاشخاص انما قائم ان كان محسوساً واجب أن يكون الاحساس به مع لواحق معينة كائناً ما ووضع ما متعينين وحيث لا يمكن أن يكون مقولاً على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه هذا خلف وان لم يكن محسوساً فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم أن الاند من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد أو غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترب بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقة الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعتراض بعض المعارضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطالوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي تعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مررت الاشارة اليهما ﴿وهم وتنبية ولعل قائلهم يقول ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له أعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فتنبية فنقول له ان الحال في كل عضو كذا كرهته أو تركته كالحال في الانسان نفسه﴾ أقول هذا الوهم هو أن يقال انكم قد اشتراطتم في الانسان المعقول تجر يده من الوضع والكم والانسان لا بعقل الا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولة الانسان لان الاشتغال بالمثال بما يكون شروجا من المقصود بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء والاجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه ﴿تنبية﴾ انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شئ من العشق والحجل والوجل والغضب والشجاعة والجن بما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلاقتها التفسير قال هذه حجة

ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتبررها أن من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشئ من الحواس ولا يتموهم أيضاً فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وأيضاً فكل عاقل لا يشكر عقله نفسه مع أن العقل غير محسوس ولا يتموهم وأما قوله ومن بعد هذه الاصول

المخففة عنه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم بوجوب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو المحسوس والوهم والعقل وأما هذه الصفات الاخر فليس كذلك أي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بها اول كذا علم بالضرورة وجودها وان شياً منها غير محسوس ولا متوهم وإذا ثبت أن في الموجودات المحسوسة أموراً غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجرات لا تملك لها بالمحسوسات أصلاً (تذنب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) التفسير قوله كل حق ١٩٢ أي كل موجود وحاصله أن كل موجود فأنك إذا أخذت ماهيته محذوفاً عنها مشخصاته

فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة وإذا كان الامر في كل الحقائق كذلك كانت الحقيقة التي هي علة جميع الحقائق أي علة وجود جميع الحقائق أولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية في المسئلة الثانية في تفصيل القول في العلة الاربعه التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية وأحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسئلة في فصول ثلاثة من هذا الكتاب (تنبيه الشيء قد يكون معلولاً بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده واليس أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقونه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنها معللة في المادية والصورية وأما

على ذلك بل نبيه أيضاً على أن المحسوس نفسه ليس بمحسوس ولا بمرهوم وكذلك الوهم وعلى أن العقل الذي يميز بين المحسوس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلاً على أن يكون محسوساً ونبيه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور والمدرسة بالوهم كالعشق والحجل وغيرهما فان أشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالمحسوس الظاهر وأما طبائعه فليس بمدركة بأحدهما أصلاً وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلاقتها بهما هذه فان ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة (تذنب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل في صفة المصدر كالعقل والمراد به ذوات الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الأعيان مطلقاً ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبه الى الامر وحق باعتبار نسبه الى الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم أن مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فليما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدأ الاول الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو نصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذييلاً والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة (تنبيه الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده واليس أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقونه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنها معللة في المادية والصورية وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءاً من أحدها وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) يريد أن يشير الى العلة وهي اما علة لماهية الشيء أو علة لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون عليه علة بمقارنة الذات أو بمقارنة الاول هو الموضوع والثاني تنقسم الى ما يكون عليه هو اليجاد فله أو كونه علة لليجاد بان يكون اليجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليست من العلة الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل

من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءاً من أحدها وان تلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) التفسير الشيء الذي يفتقر اليه الشيء اما أن يكون جزءاً منه أو لا يكون فان كان جزءاً منه فاما أن يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة المثلث واما أن يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع لثلاثه للمثلث واما الذي لا يكون جزءاً من الشيء فاما أن يكون مؤثراً في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية أو مؤثراً في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين لاجل غرض فلو لا ذلك الغرض لبقى فاعلاً بالقوة كما كان فصيرورته فاعلاً بالفعل أمر معلل بذلك الغرض

❦ (تنبیه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان أم ليس بعد ما مثل عندك أنه من خط وسطح ولم يمتثل لك أنه موجود في الاعيان) التفسير لما ذكر أن علة الماهية مغايرة لعلة الوجود ١٩٣ وهذا الكلام فرع على كون

الماهية مغايرة للوجود
احتج ههنا على ذلك بانك
تعلم حقيقة الشيء عند
شكك في وجوده والمعلوم
مغاير لغير المعلوم وهذه
الحجة في هذه المسئلة
قد ذكرها في أول المنطق
وذكرنا ما فيها وعليها فلا
حاجة إلى الإعادة ❦ (إشارة
العلة الموحدة للشيء
الذي له علة مقومة
للماهية علة لبعض تلك
العلل كالصورة أو لجمعها
في الوجود وهي علة الجمع
بينها والعلة الغائية التي
لاجلها الشيء علة لما هيته
ومعناها لعلة العلة
القاعلية ومعاولة لها في
وجودها فإن العلة القاعلية
علة ما لو وجودها ان كانت
من الغايات التي تحدث
بالفعل وليست علة لعليتها
ولا لمعناها) التفسير
الغرض من هذا الفصل
أحكام الأقسام الأربعة
من العلة فمن أحكام
العلة القاعلية أنها إذا
كان الشيء مركبا من
الاجزاء فقد يكون علة
لبعض تلك الاجزاء وقد
يكون علة لجمعها أما
الأول فالماهية فكما يقال

وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلة لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقي بانه هو
والعلل والمعالولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معاولا الى قوله كأنهما علتاه
المادية والصورية إشارة الى علة الماهية وانما قال كأنهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لامادة له
ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للأجسام المترتبة وأيضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه
الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه ولما يجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل وقوله وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى الى آخره إشارة الى علة
الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا ما ولم يذكر الموضوع أو رد لفظة قد في
قوله فقد يتعلق بعلة أخرى وأشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغائية الى أن الغائية لا تفيد وجود
المعول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة
الى المعول ❦ (تنبیه اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان أم ليس بعد
ما مثل عندك أنه من خط وسطح ولم يمتثل لك أنه موجود في الاعيان) يريد الفرق بين ذات الشيء
ووجوده في الاعيان كما أشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علة يقتقر الشيء اليها في كونه
موجودا كالهاعل والغاية وبين علة يقتقر الشيء اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة
ولذلك ذكر الخط والسطح الشبه بينهما وكان الغرض هنالك الفرق بين علة يقتقر اليها الشيء في تحقق ذاته
في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلة أعني العلة الأربع المذكورة ❦ (إشارة
العلة الموحدة للشيء الذي له علة مقومة للماهية علة لبعض تلك العلة كالصورة أو لجمعها في الوجود وهي
علة الجمع بينها) لما ذكر العلة وقرر بين علة الماهية وعلة الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث
عن علة الوجود أراد أن يشير الى كيفية تعلق علة الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلة وكيفية
تعلق احدهما بالآخرى واعلم أن المعالولات تنقسم الى ما لامادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم
الأول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والأول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى
موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذلك في هذا القسم اذ لم يكن له
علة الماهية والقسم الثاني وهو المعالول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة
الموحدة للشيء الذي له علة مقومة للماهية والعلة الموحدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها أو
للمادة والمادة معامثال الأول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه أشار بقوله علة
لبعض تلك العلة كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه أشار
بقوله أو لجمعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فتكون هي علة للجمع
بين المادة والصورة أعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب والى ذلك أشار بقوله وهي علة الجمع بينهما
❦ قوله (والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بما هيته ومعناها العلية العلة القاعلية ومعاولة لها في
وجودها فإن العلة القاعلية علة ما لو وجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها
ولا لمعناها) ماهية الغاية ومعناها أعني كونها شيئا مغايرا لوجودها والمعالولات تنقسم الى مبداً وإلى

❦ ٢٥ - الاشارات ❦ البناء انه هو الفاعل للدار أي هو المحدث لصورتها في مادتها والافعال البشرية كلها كذلك
وأما الثاني فكالمفارقات التي هي علة الميولي والصورة وعلة الجمع بينهما من أحكام العلة الغائية انما علة في ماهيتها لعلة القاعلية
بالفعل ومعاولة في وجودها للعلة القاعلية أما الأول فكما بيناه وأما الثاني فلان العلة القاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلا

أن حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل أن يقول قولا للعللة الغائية علة بما هيتهما العلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للأفعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها أصلا فما هيته العلة الغائية ههنا لا يمكن أن يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجود في الخارج لان وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة ضرورة والمعدوم الصفر لا يمكن أن يكون علة للاحتمال الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بما هيته العلة الغائية ولا خلاص عنه الا أن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه في أول طبيعيات كتاب الشفاء وأما قوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم أن الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفوضىضمان والعناية أما القسم ١٩٤ الأول فغايتها فعله لا بد وأن تكون حادثة فاما القسم الثاني فغايتها لا بد وأن لا تكون

حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول وأما قوله وليست علة لعليتها ولا بعناها فالمراد منه أن العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل أن تكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور (اشارة ان كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ولعللة حقيقة كل وجود في الوجود) معناه ان كان في الوجود شيء هو علة أولى فهي علة لوجود كل شيء ولو وجود علل ماهيات الاشياء أيضا وهذا ظاهر المسئلة الثالثة في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه

محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الأول توجد مقارنته لوجود المعلول بما هيتهما ووجودها معا في القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بما هيتهما عليه والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون أن يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فما هيته الغاية تكون علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعتراض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للأفعال الطبيعية علا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فان تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات والجواب أن الطبيعية مالم يقتض لذاتها شيئا كائن مائلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت ذال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور رما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها (اشارة ان كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ولعللة حقيقة كل وجود في الوجود) العلة الأولى لا يمكن أن تكون صورة لو جوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لو جوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لو جوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة أولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة أو مادة مما علتان لتحقيق أي معلول كان في الوجود (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه متمنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتباره ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار متمتعا أو مثل شرط وجوده صار واجبا وان لم يقرن به شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجودا واجب الوجود بذاته أو يمكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه

المسئلة معني على أمور أجدد التحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان أن الممكن لا بدله من مرجح وثالثها أن المؤثر لا بد وأن يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور ههنا العلة سبذ كرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه متمنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتباره ذاته شرط مثل شرط عدمه صار متمتعا أو مثل شرط وجوده صار واجبا واما ان يقرن به شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجودا واجب الوجود بذاته أو يمكن الوجود بحسب ذاته) التفسير كل موجود اذا اعتبر حاله فاما أن يكون بحيث لا يصح

العدم عليه لما هو أو يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجودا واجب وانما يمكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا
اعتبرت حقيقة من حيث هي هي وأما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكنا بل يصير واجبا أو ممتعا فانك لو أخذته بشرط
وجوده أو بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل أن يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال
حضور سببه الموجب له يستحيل أيضا أن يكون معدوما وحال كونه معدوما أو عند حضور سبب عدمه يستحيل أيضا أن يكون موجودا
ولكن كونه ممكنا هو لا ينافي كونه واجبا أو ممتعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح (إشارة ما حقه
في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار أحدهما أولى
فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) التفسير لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في أن الممكن لا يوجد
السبب وبين ذلك بيان أبطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن مما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء أحدهما أولى منها
باقتضاء الآخر ثبت أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت أنه موجود بغيره ولقائل أن يقول ذكرتم في هذا
الفصل أمرين أحدهما أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته والثاني أنه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد أن يكون وجوده من
غيره أما الاول فمستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم واذ كان ١٩٥ الممكن معتبرا بذلك كان الاشتغال بان
الممكن لا يجوز أن يكون

ظاهرة قوله فهو الحق بذاته أي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو العالم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على
الاطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى (إشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته
فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان بيان أن الممكن لا يوجد الا بغيره وتقريره أن
الممكن اما أن يحتاج ذاته في أن تكون موجودة الى غيرها أو لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح أحد
شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ أشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى
فساد القسم الثاني بقوله فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح
من غير مرجح بقوله فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته الى أن الحق هو القسم الاول (تنبيه
أما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها
فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها ولتزد هذا بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد

واسطة وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلا لان ذاته ولا من غيره وإذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بدكر هذا القسم وإبطاله اما
بإدعاء الضرورة أو بدكر البرهان على فساد الشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب أن هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة
فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه (تنبيه أما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها
فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها ولتزد هذا بيانا) التفسير لما بين أن الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا في فساد التسلسل ولقد كان
من الواجب عليه أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن السبب المؤثر لا يجوز أن يكون متقدما مقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز
ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله (ولا الى أول وذلك عنده مستنع فكيف يمكن إبطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا ظم الدلالة على
أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا وذلك عنده
محال والبرهان الذي ذكره أيضا مختص بهذه الصورة فكان الأولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزمه
أن ذكره في موضع آخر وهو أول النمط الخامس من هذا الكتاب لاجرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم أن البرهان المذكور على فساد
التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التفسيرات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ أورد الوجه الاول وأولاهم أردفه
الوجه الثاني وبيان الوجه الاول أن يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي بأسرها ممكنة فلا بد من افتقاره الى موجود آخر فاذن
لا بد من شيء يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع آحادها واجب أن لا يكون
ممكنا ولو كان ممكنا لكان منها الاخر جاعلها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولينطبق هذا المعنى
على لفظ الكتاب فتقول قوله إما أن يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير
واجب الوجود ويجب بغيرها فاعلم أن معناه انما أن لا يتسلسل فثبت ان السبب غني وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لاجرم

لم يتعرض الشيخ له بل انما
تعرض للقسم الآخر فهذا
هو السبب في حذف أحد
جزأي المنفصلة وأما أن
تسلسلت إلى غير النهاية
فعلى هذا التقدير كل واحد
متها يمكن والجملة متعلقة
بتلك الآحاد ممكنة فالجملة
والآحاد بأسرها ممكنة
فتكون الجملة والآحاد
مقتقرة إلى شيء آخر والا
لكان الممكن غنيا عن
السبب الذي يغير جميع
الممكنات وجميع آحادها
لا بد وأن لا يكون ممكنا
وإذا لم يكن ممكنا كان
واجبا وهو المطلوب (شرح)
كل جملة كل واحد منها
معلول فانها تقتضي علة
خارجة عن آحادها وذلك
لأنها إما أن لا تكون علة
أصلا فتكون واجبة غير
معلولة وكيف يتأتى هذا
وانما يجب بالآحاد وأما
أن تقتضي علة هي الآحاد
بأسرها فتكون معلولة
لذاتها فان تلك الجملة والكل
شيء واحد وأما الكل
بمعنى كل واحد فليس يجب
به الجملة وأما أن تقتضي
هي بعض الآحاد وليس
بعض الآحاد أولى بذلك
من بعض إذا كان كل
واحد منها معلولا لان علة
بأولى بذلك

ثبوت احتياج الممكن إلى الغير أن ذلك الغير إما واجب وإما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكل في الأول
فأما أن يتم إلى واجب أو بدو والاحتياج أو يتسلسل إلى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الأول لانه
المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد بسبب آخر ذكره فيما بعد بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم
المطلوب منه فبين في هذا الفصل أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها يجب
هي به قال الفاضل الشارح يمكن أن يقر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن أن يقر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الأول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على
الوجه الأول أن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولا آحادها واجب أن يكون خارجا عنها وأن لا يكون ممكنا إذ لو كان ممكنا لكان منها
فأذن هو واجب وقال أيضا هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدما بالزمان على
المسبب إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول وذلك عندهم جائزا ما أثبت أن
السبب لا بد من وجوده من المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الأسباب والمسببات معا وكان البيان
مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا إذ كان في عزمه أن يذكر في أول النمط الخامس وأقول على
هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهو أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محال لانه استناد إلى معدوم فالواجب
أن يقال إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من
السلسلة لو كان غير باق إلا في زمانين يكون في أحدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه
لكن استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول ومما مراد هذا الفاضل هو هذا المعنى وأما الاعتراض المشهور
وهو أن إطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح لفظيا ينبغي أن لا يلتفت في الابحاث المعنوية إلى أمثاله
(شرح) كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها) يريد أن يبين سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها على وجه أبسط فجعل الدعوى أعم مأخوذاً بان حكم على
كل جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج إلى شيء خارج
قوله (وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب
بالآحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين أحدهما ما ذكره وأوضح فساد القسم الآخر وهو
أن يقتضي علة ينقسم إلى ثلاثة أقسام لان علة الجملة إما أن تكون كل الآحاد أو بعضها أو شيئا خارجا عنها
فقوله (وأما أن يقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد وأما
الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) يبين فساد القسم الأول ووجهه أن كل الآحاد إما أن يراد به
الجملة أو يراد به كل واحد والأول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب
أن تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم أن حصول الجملة من أجزائه
يكون على ثلاثة أنواع أحدها أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من
آحادها والثاني أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل أو استعداد
ما كالزجاج الحاصل بعد تركيب الاستقيسات والحاصل في الأول هو شيء فقط والثاني هو شيء مع شيء
وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المقرضة ههنا من النوع الأول حكم الشيخ عليها
بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد قوله (وأما أن يقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد
أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا لان علة أولي بذلك) هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه

واما ان يقتضى علة خارجة عن الاحاد كلها هو الباقي) التفسير قال رضى الله عنه وأرضاه لما قرأ البرهان على الوجه الاجالى شرح ذلك الوجه الاجالى بهذا الوجه التفصيلي فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معاول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها أو لا تكون والاول باطل لان كل جملة فهي مفتقرة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها غير ما فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكلا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وأيضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن أولى أن يكون ممكنا ثبت أن هذه الجملة ممكنة فهي اما أن تفتقر الى مؤثر أو لا تفتقر والثاني باطل والالكان الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شيء من الممكنات الى شيء آخر ولو كان كذلك لكان التسلسل أيضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب قبيح ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يحصل اما ان يكون هو ذلك المجموع واما ان يكون سيادا خلاقا فيه واما ان يكون سبيبا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشيء الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه واما القسم الثاني فهو يتقسم الى اقسام ثلاثة لانه اما ان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين أو يكون العلة واحدا منها معين والاول باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثاني أيضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده فرجع الى القسم الذي قبله والثالث أيضا

١٩٧

باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعله علة الى ما لانهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة للجملة ولما لا يكون علة للجملة ولما يطل هذا القسم ثبت اقتدار هذه الجملة الى شيء خارج وهذا آخر ما قررناه في هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح

أن كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية أولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية **قوله** (واما ان يقتضى علة خارجة عن الاحاد كلها هو الباقي) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم (اشارة كل جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أو لا للآحاد ثم للجملة والافتقار الى آحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا عمت باآحادها لم يحتاج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) لما ثبت أن كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة أراد أن يبين أن العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت أولا علة لواحد واحد من الآحاد وبهذا الخلف يفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف أو بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا أنه يلزم منه أن لا تكون علة للجملة علة لها على الاطلاق قال القاضى الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فلو ردها الفصل لبيان المقدمة الاخيرة وأقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير

قوله (اشارة كل جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أو لا للآحاد ثم للجملة والافتقار الى آحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا عمت باآحادها لم يحتاج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) التفسير انما أبطلنا القسم الثالث من اقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل ما يدل عليها وهي أن كل ما كان علة لجملة فاما أن لا يكون علة لشيء من أجزائها واما أن يكون علة لبعض أجزائها دون البعض واما أن يكون علة لجميع أجزائها فان لم يكن علة لشيء من أجزائها استحال ان يكون علة لان جميع أجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع أجزاء الشيء كان حصول ذلك الشيء واجبا فحينئذ يكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز أن تكون أجزاء غنية بأسرها عن العلة الا أن تلك الجملة لا تحصل الا عند اجتماع تلك الأجزاء وذلك الاجتماع مفتقرة الى تلك العلة لا نقول ذلك الاجتماع أجزاء ماهية ذلك المركب فاذا اقتضت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم تكن غنية عنها في جميع أجزائها بل تكون مفتقرة اليها في بعض أجزائها وهذا هو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو أن يفتقر بعض أجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا تكون علة لتلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة علة لجميع أجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ أن علة كل جملة فلا بد وأن تكون علة لجميع أجزائها

﴿إشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا، وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة﴾ التفسير
ولما ثبت اقتدار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شئ خارج عنها فذلك الخارج ج وجـ أن لا يكون ممكلا ومعلولا
لانه لو كان كذلك لكان أحد تلك الجملة لا يكون شيئا خارجا عنها واعلم أنه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند
الى غيره فيكون كانه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالتطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف بمعنى فهي واجبة
وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكافرضنا انها غير معلولة هذا خلف ﴿إشارة كل سلسلة مرتبة
من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها
لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بعد اول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته﴾ كل سلسلة مرتبة
من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية أو غير متناهية فلا يخرجها من أحد قسمين فاما أن يكون جميع آحادها معلولا أولا يكون
بل يكون في آحادها ما لا يكون معلولا فان كان الاول اقتضت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب
وهو الطرف فلكل الجملة طرف وان كان القسم الثاني وهو أن يكون في جملة آحادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب
لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهي لا محالة منتبهة الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا في اثبات واجب
الوجود وقد بقي ههنا مقام ١٩٨ آخر وهو ابطال الدور وهو أن يكون هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا

شئ من آحادها والاشبهه أن مراده بيان أن الممكنات لما اقتضت جملة الى علة خارجة فلكل العلة يجب أن
تكون أيضا علة لا آحادها أفراد كما قدمناه ﴿إشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا وفيها علة
غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة﴾ قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل
ومعلولات مرتبة متوالية سواء كانت متناهية أو غير متناهية ان لم تشمل على علة غير معلولة احتاجت الى
علة خارجة عنها فذكر ههنا ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة
﴿إشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها اذا لم يكن
فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس
بمعلول فهي طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته﴾ لما فرغ من بيان المقدمات
ألفها لانتاج المطلوب فذكر أن كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فلا يخرجها
اما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة أو تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة
خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن تكون تلك الخارجية أيضا معلولة لان السلسلة المفروضة

واعلم أن الدور باطل
والمعتمد في ابطاله أن
يقال العلة متقدمة على
المعلول فلو كان كل واحد
منهما علة للآخر لكان
كل واحد منهما متقدما
على الآخر واذا كان
كذلك كان كل واحد
منهما متقدما على المتقدم
على نفسه والمتقدم على
المتقدم على الشئ متقدم
على ذلك الشئ فيلزم

تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل أن يقول اما أن تعني بتقدم العلة على المعلول التقدم
بالزمان أو بالذات أو بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وأيضا فاذا اتفقت العلة عن المعلول في زمان واحد جاز اتفقا كما عنه في سائر
الازمنة وما كان كذلك لم يكن علة للشئ وأيضا فاذا وجدت العلة في الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول في الزمان الثاني
فتأثير العلة في المعلول اما أن يكون في الزمان الاول أو في الزمان الثاني فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا عن وقت وجود العلة وقد
بيننا أنه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان لانه
انما صار علة لتلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل المعلول معه في ذلك الزمان والثاني أيضا باطل لان اثنين بعد ذلك ان شاء الله تعالى
انا لا نقول من التقدم بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان
كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى أنه لو كان شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر
ولا يبقى حيث يفرق بين التالى والمقدم أصلا بل لو فسرنا تقدم العلة على المعلول ما مر ورام التأثير لكان الكلام مستقيما وليكن
الشان فيه وأما الثالث فلا بد من بيانه ثم اتى وقعت المساعدة على ذلك لكان في قولنا المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ كلام
فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والانصاف أن الدور مع ما
البطالان بالضرر وروى لعل الشيخ انما تتركه لذلك للمسئلة الرابعة في وحدة واجب الوجود خمسة فصول قال رضي الله عنه البرهان الذي
يملك الشيخ به في اثبات هذا المطلوب معتقدا الى مقدمتين فلاحظ ذلك تكلم الشيخ أولا في ثبوت المقدمتين ثم خاص بعد ذلك في البرهان

❦ (إشارة كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه فتكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما أن يكون ما يختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرضا لما يختلف به وهذا أيضا غير منكر واما أن يكون ما يختلف فيه عارضا عرضا لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان إحدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالأولى أن كان شيئين أو أكثر فلا بد وأن يكونا متخالفين في هويتهما وتخصصهما لأن تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذلك لا غير هذا خلافاً الثانية أن الأشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والأنواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالأجناس العالية فاما لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وإن كانت بما توافق في شيء من الصفات العرضية وإذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ١٩٩ كل أشياء فهي مختلفة بأعيانها كما بيناه

فإذا اتفقت في أمر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغاير لما به الاشتراك لا محالة فتكون هويته كل واحد منهما مركبة شارة الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك إما أن يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف أو بالعكس أو يكون ما به الاشتراك ما به الاختلاف أو بالعكس فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها فلنعتبر أحوالها فنقول أما القسم الأول وهو أن يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الأنواع الداخلة تحت جنس واحد فإن

لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها على طرف فعلي التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وهذا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره وأعلم أن الدور ولين كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضا لأنه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناو لا له لم يفرده الشيخ له قسما إشارة وفي بعض النسخ ❦ (تنبيه كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما أن يكون ما يختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم لو اختلفا متقابلا وهذا منكر واما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرضا لما يختلف به وهذا غير منكر واما أن يكون ما يختلف به عارضا عرضا لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر) هذه قسمة يحتاج إليها في بيان وجود واجب الوجود وتقريرها أن الأشياء قد تختلف بالأعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالأعيان بل إما بالاعتبار كالعقل والمعقول أو بغير ذلك والمختلفة بالأعيان قد تتفق في أمر مقوم كزيد وعمر وفي الإنسانية وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالأعيان المتفقة في أمر مقوم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتماعيه أحدهما ما يختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعيهما لا يخلو إما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحدهما الجانبين أو لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العز وض واللزوم لا يخلو إما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات واما أن يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا وأعجم معا هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أما إذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لأنه خارج عن القسمة

طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات والتماتل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقائق المختلفة الكثيرة فإن السواد والبياض مثلا وإن كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضد الآخر وإنما أوجبتنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والإيجاب لهذه العلة فإنه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كما أن اشتراك المتماثلات فيه أيضا ممكن لا جرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها وأما القسم الثاني وهو أن يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لأنه لو كان لازما له لكان حاصلا معه أبدا ولو كان حاصلا معه أبدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل أيما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحال أن يتميز لأجله حيوان عن حيوان وأما القسم الثالث وهو أن يكون ما به الاشتراك عارضا مقارنا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو أن يكون ما به الامتياز عارضا

مقارنا لما به الاشتراك ومضى وقتنا على ما قلناه عرفت ما في الكتاب فإن القاطع في هذا الفصل منه حلية

❦ (إشارة قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) التفسير هذا هو المقدمة الثانية المحتاج إليها في تقرير الترهان الذي ذكره في التوحيد وهي أن ماهية الشيء يجوز أن تكون سببا لصفة من صفاته ويجوز أيضا أن تكون صفة لماهية سببا لصفة أخرى ولكن لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لأن العلة متقدمة بالوجود على المعاول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو أن يكون الشيء موجودا مرتين وهو محال ولا نأثقل الكلام حيث نأثقل الوجود الأول والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل واعلم أن الكلام في هذه المسئلة من أجل المباحث الإلهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وأشير إلى التكت المتبعة فيها وأحيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فأقول لا شك ولا شبهة في أن الله تعالى موجود فلا يخلو إما أن يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي والأول هو أن يقال وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والياض وقد اتفقت الفلاسفة المتعبرون على فساد هذا الاحتمال وإن كان قد ذهب إليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بأمور الأول أنا نعلم بالضرورة أن مقابل الاتقاء الثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد يحصل لم يكن المقابل للاتقاء أمرا ٢٠٠ واحدا بل أمور كثيرة وذلك يقدح في العلم الضروري بأن قولنا الشيء إما أن يكون

وأما أن لا يكون قسمة منحصرة الثاني وهو أنه يمكننا تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد القسمة لا بد وأن يكون مشتركين الأقسام فإنه لا يصح أن يقال العين إما أن يكون دكية وجسوسا اللهم الآن

بالاعتبار المذكور فيه وأما العروض فلا يخلو أيضا إما أن يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده أيضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العارض عند إطلاق هذا الوجود وذلك الموجود عليهما فإن الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لهما من حيث هما المختلفين بالكيفية أو بالعكس ووجوده أيضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند إطلاق هذا الإنسان وذلك الإنسان عليهما فإن الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلغا به من الشخصية وما في الكتاب غنى عن التطبيق ❦ (إشارة قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود

يكون المراد المسمى بلفظ العين أما هذا وما ذاك وحيث يستقيم التقسيم ويكون المورد أمرا معنويا مشتركا لأن قول الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة تسمية معقولة وهي مشتركة بين الأمرين والثالث وهو أنا إذا قلنا الدلالة على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا بوجود المؤثر ثم لو تشككنا في أن ذلك الموجود واجب أو ممكن أو جوهري أو عرضي لم يقدح تشككنا في كل واحد من الأجسام في قطعنا بأنه موجود ولو اعتقدنا أنه واجب ثم تشككنا في أنه ممكن فإنه لا يبق في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلو لا أن كونه موجودا أمر مشترك بين جميع هذه الأقسام والأوجب أن لا يبق القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الأقسام كما لا يبق القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو أن من قال بأن الوجود أمر غير مشترك فقد قال بكونه مشترك فيه من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء إما كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك بل الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات علمنا أن الوجود غير مشترك الخامس أنا كما نعتل في السوادات أنها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فكذلك نعتل في الموجودات أنها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز أنكار هذه القضية لجاز أيضا أنكار تلك القضايا وذلك يفضي إلى أن لا يقطع بمانا لشيء من الأشياء أصلا السادس وهو أن رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع أبياته لفظه الوجود لا يضر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة ولو جعل قافية جميع أبياته لفظه العين مثلا بحيث يكون اللائق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فإنه لا يقال فيه أن القافية مكررة ولو لا أن العلم الضروري حاصل لكل بأن المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل والالفاظ تحكموا بالسكرير ههنا كالمحكموا به في الصورة الأخرى فهذا جلة ما ذكره في إبطال قول من يقول أن لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة فساد ما ذهب إليه بنو الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحيث نقول لو ثبت أن وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث

انه وجزر دوجينئذ لا يخلو اما أن يكون وجود الله تعالى مثارا لماهية أخرى واما أن لا يكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب أكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان ائنه عين ماهيته تعالى والشيخ أبطل هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس بان نجده مع من يريد تقرير نضجه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته تعالى ولا تتقرر الصفة بدون الموصوف ويكون وجوده تعالى مقتفرا الى ماهيته تعالى وكل مقتفرا الى غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولا بد له ٢٠١ من سبب لما عرفت من افتقار

الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته أو غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان مستفادا من شيء آخر لكان الباري تعالى معلولا مقتفرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول أيضا باطل لأن ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة أن العلة متقدمة بالوجود على المعاول وحينئذ يلزم المحال المذکور فهذا تقرير ماعول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من أن وجوده تعالى يساوي وجود الممكّنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود

أقول هذا مقدمة أخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لوجبة الاثنين ومثال كون صفة ماهي الفصل سببا لصفة أخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعبية ومثال كون صفة ماهي الخاصة سببا لصفة هي خاصة أخرى كون المتعبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهي العرض سببا لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا أن سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصادور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظنا بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء بأسرها مضطربة وذلك لانه استدلل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكّنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكّنات أمرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكّنات حكم بان وجود الواجب أيضا عارض لماهيته فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وظن أنه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعسولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب وجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على أشياء مختلفة انما تقع عليها بالاشتراك اللفظي وقوع اثنين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على أشخاصه بل على الاختلاف اما بالمتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما أو مقارفا مثلا كالياس المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لما بل هو أمر لازم لها من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان أنواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا أساس لها بالتفصيل يقع على كل

غير عارض لشيء من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه

٢٦ الاشارات

أدلة قوية تجلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول أن الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجودا ما أن يقتضي أن يكون عارضا للماهية أو يكون غير عارض لها أو لا يقتضي ولا واحد من القيدتين فان اقتضى أن يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود أن يكون عارضا لها لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل أيما حصلت فليزمن أن يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى أن لا يكون عارضا لشيء من الماهيات وجب في كل وجود أن لا يكون عارضا لماهيته فوجب أن لا يكون وجود الممكّنات عارضا لماهيتها هذا اختلف بالاتفاق وأيضا الممكّنات موجودة فإدراكها لا يمكن موجودة بوجوه عارض لها وجب أن تكون موجودة بوجوه

الشيخ عليها في بيان أنه لا يجوز أن يكون وجود الله تعالى زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة
 لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانما تنع هذا التقدم وبينه من وجوه الاول
 اناسيين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اراد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم
 مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى أن العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو
 المصداق على المطالب الاول فان ادعى أن المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجوده آخر سابق فيكون كلامكم
 اعادة لحل النزاع بعبارة أخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اراد بالتقدم أمروا ٢٠٣ المؤثرية فذلك غير متصور فضلا

عن أن يكون مصداقاً
 الثاني أنا نزلنا من هذا
 المقام لكأنقول لم قلتم ان
 كل علة فهي متقدمة
 بالوجود على المعلول الا
 ترى أن ماهيات الممكنات
 قابلة لوجوداتها فاهياتها
 علل قابلة لوجوداتها فحق
 هذا الموضع العلة القابلة
 لا يجب تقدمها على
 المعلول بالوجود اذ اكلت
 كذلك فلم لا يجوز مثله
 في العلة الفاعلية وايضا
 فالشيخ ذكر في اول هذا
 الفصل من هذا الكتاب
 أنه قد يجوز أن تكون
 ماهية الشيء سببا لصفة
 من صفاته فنقول الماهية
 اذا كانت مؤثرة في صفة
 من صفات نفسها كانت
 علة لتلك الصفة ولا يجوز
 أن يكون تقدمها على تلك
 الصفة بالوجود والام
 تكن العلة نفس الماهية
 فقط بل الماهية الموجودة

الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا
 جزأ من الكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب أن حقيقة الواجب ليست
 هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله
 انهم تفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكرنا في اثبات
 هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيقراطيس في الجسم الذي لا تجزأ وفي وجود كون الابعاد الجسمانية
 في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن يختلف مقتضياتها أعني العر وض للماهية
 والاعروض والجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشياء خاص على
 السواء يقع عليها بالتواطئ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
 الماهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود
 الا تأثيرها وحيلت يكون التالي في المتصلة المذكورة عادة للمقدم بعبارة أخرى والجواب أنا نعلم بالضرورة
 أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا أن التقدم هو التأثير
 لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحيلت يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطاً
 في صدور وجودها أعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع أنها
 غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب أن كلامه هذا مبني على
 تصوره أن الماهية ثابتة في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يخل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
 هو وجودها الماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان
 السكون في العقل ايضاً وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنها أن
 يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعند عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذا انضاف الماهية
 بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى
 بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
 والحاصل أن الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة
 خارجة عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفاتها وذلك
 يقتضي كونها مؤثرة من غير افتراضها بالوجود لانها لا اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود
 لا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة أو

ليكنه مسلم أن العلة هي نفس الماهية ثبت أن تقدم المؤثر على الاثر لا يجب أن يكون بالوجود فان قيل اذ لم يكن الوجود معتبراً في كون
 الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجوداً كان معدوماً فحينئذ يلزم أن تكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال
 فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة
 في الوجود كما أنه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة
 للوجود بل الحق أن الماهية من حيث هي هي مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر في الوجود نفس تلك الماهية فقط
 وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فهذا اتمام الكلام في هذه المسئلة ويجب أن يعلم أنه لا يمكن أن يحصل في هذه المسئلة قول وراه

معدومة والجواب أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاءها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود
 حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود هي محال فضلا عن أن تكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها
 مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب إليه هذا الفاضل وهذه
 المباحث وان كانت مؤدية إلى الاطناب غير متعلقة بمقتضى الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا
 الرجل في هذه المسئلة التي هي أعظم المسائل الإلهية شأن في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على
 منال أقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره ﴿١﴾ (إشارة واجب الوجود المتعين) هذا الفصل
 يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره أن واجب الوجود مالم يتعين لم يكن علة
 لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجودا لغيره ثم ان
 تعينه اما أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غيرا ولا يكون لذلك بل يكون لا غيرا لكونه واجب الوجود
 أما القسم الاول فيقتضي أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب وإليه أشار الشيخ بقوله
 ﴿٢﴾ (ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وأما القسم الثاني فيقتضي أن يكون
 واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون اما لازما لتعينه أو عارضا
 له أو معروضا له أو ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربع المذكورة وكلها محال وإلى هذا القسم أشار بقوله
 وان لم تكن تعينه لذلك بل لا غيرا (ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين أن القسم الاول وهو أن
 يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما أن يكون ماهية أو صفة للماهية
 وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة
 أخرى لما وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى ﴿٣﴾ قوله (لانه ان كان واجب الوجود لازما
 لتعينه كان الوجود لازما للماهية غير أو صفة وذلك محال) واعلم أننا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان
 الملزوم أوجزا منه علة أو معلولا مساويا لللازم أو جزء منه أو كانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون
 لوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن أن يكون علة له والافعال القسم الاول وعلى التقديرين الآخرين
 يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره
 أولى بان يكون محالا لان عرض ذلك الوجود للتعين يقتضي الاقتضار إلى سبب يقتضي العرض والتعين
 معلول أيضا لغيره فاذن تضاعف الاقتضار إلى الغير وذلك معنى ﴿٤﴾ قوله (وان كان عارضا فهو أولى بان يكون
 لعله) ثم أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان
 ما يتعين به عارضا لذلك) ومن أن هذا القسم أيضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما
 جعله متعينا بذلك التعين وإليه أشار بقوله فهو (العله) ثم أكد بيان استحالة بمعنى آخر وهو أن التعين لا يمكن
 أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير
 عامة وحيث لا يخلو اما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين عين ذلك التعين العارض لها أو
 يكون بسبب عين آخر خصصها أولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها وهذا انقسام القسم الاول
 أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم انها قد
 تخصصت تعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعله
 ذلك التعين وإليه أشار بقوله (فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب
 وجوده وهذا محال) ولقطة ذلك إشارة إلى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به
 الوجود الواجب وما يتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة أي علة التعين

الاقوال الثلاثة التي
 ذكرناها ويجب أيضا
 الاحتياط في تمييز كل
 واحد من هذه الاقوال
 عن الآخر ليتضح الكلام
 في هذه المسئلة شريعا
 ﴿١﴾ (إشارة واجب الوجود
 المتعين ان كان تعينه
 ذلك لانه واجب الوجود
 فلا واجب الوجود غيره
 وان لم يكن تعينه لذلك بل
 لا غيرا فهو معلول لانه
 ان كان واجب الوجود
 لازما لتعينه صار الوجود
 لازما للماهية غير أو صفة
 وذلك محال وان كان
 عارضا فهو أولى بان يكون
 لعله وان كان ما يتعين به
 عارضا لذلك فهو لعله فان
 كان ذلك وما يتعين به
 ماهية واحدة فتلك العلة
 علة لخصوصيته بالذاته
 يجب وجوده وهذا محال

وان كان عروضة بعد تعين أول سابق فكلما منافي ذلك وباقي الاقسام محال) التفسير قال رضى الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع
 الآن في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركته في
 وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مركبة من الوجوب الذي شارك به الآخر ومن
 التعين الذي به امتياز عن الآخر وعند ذلك تفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذي به
 الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا أنه صحيح في الجملة لكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة التي قررتها في
 المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لما به أخرى لكان معارضا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود
 على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على ما مر وأما القسم الثاني وهو ان يكون التعين لازما للوجوب وهذا يقتضي ان يقال
 انما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا
 وأما القسم الثالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين أو يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة وأقربها ان كل عارض
 مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية اما في وجوبه أو في تعينه وذلك يخبر بهما عن
 الوجوب بالذات و يقتضي امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة ولقائل ان يقول اما ما ذكرتموه في اقسام القسم الاول من ان التعين لو كان علة
 للوجود لزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل السالف ثم لئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب
 وصف سلبى وبتقدير ان يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتى أمران الاول ان
 الوجوب مناقض للامتناع الذي هو أمر عدى ومناقض لعدم ثبوت فالوجوب أمر ثبوتى الثاني وهو ان الوجوب عبارة عن تأكيد
 الوجود فلو كان الوجوب عدما والعدم مناقض للوجود لكان الوجوب متاكدا ٢٠٥ بمنافيه ومناقضه وهو محال والجواب

عن الاول ان الوجوب كما
 انه يرتفع بالامتناع فكذلك
 يرتفع بالامكان الخاص
 فالامكان الخاص ان كان
 عدميا مع انه يناقض الامتناع
 الذي هو أمر عدى فعينه
 يكون المتناهي للأمر العدى

المذكور علة تلصوصية لوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود
 الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين
 كالكلام في التعين المعلول المذكور روى ذلك أشار بقوله (وان كان عروضة بعد تعين أول سابق فكلما منافي
 في ذلك) كالكلام في التعين الذي سبق وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور
 لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو أيضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا
 معلولا للغير واليه أشار بقوله (وباقي الاقسام محال) ولما بين استحالة الاقسام الاربعة بأسرها تبين

عدمها أيضا ويبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المتناهي للوجود عدى فيلزم ان يكون
 الوجوب عدميا والثاني ان قولكم الوجوب تأكيد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم ان
 هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتى فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا آخر فافيدوا تصورهم التصديق به ثم لئن
 سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب أمرا ثبوتيا لكن ههنا ما يدل أيضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان
 أمرا موجبا لكان اما ان يكون واجبا أولا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته
 غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوبه بصفة أخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان
 يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مندفع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مسببا بالسائر الموجودات
 في الوجود ومخالفها لها في المناهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهية فإتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان
 الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته وجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوبه مغاير لماهية وجوده لان النسبة
 التي بين الشئين مغايرة لهما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان أمرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا
 داخليا فيها أو أمرا خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه أمرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل أما أولا فلانا نصف
 الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه غير معقول وأما ثانيا فلان المعقول من الوجوب هو كون الشئ واجبا للوجوب وهذا نسبة
 مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشئين متأخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضى ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة
 ولا جزءا منها وأما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم الثاني أيضا
 باطل لان الوجوب أيضا يكون جزءا من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل

أن تكون مركبة وإضافا لا يخفى لو أمان أن يكون بين هذين الجزأين ملازمة أو لا يكون فإن كان الأول فاما أن يكون الوجوب لازما للجزء الآخر وبالعكس والأول باطل لانه ما لم يجب الجزء الأول لم يجب به غيره فان كان وجوبه بنفسه كان وجوب الشيء نفسه وقد أبطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما أن يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه واما أن يكون وجوبا آخر فيعود التقسيم المذكور وفيه والثاني وهو أن يكون الجزء الآخر لازما للوجوب فهو أيضا باطل لانه ما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجبا اما أن يكون نفسه أو غيره والكلام فيه ما مر قبله واما أن لم يكن بين الجزأين ملازمة فإن كان الجزآن واجبين كان واجب الوجود أكثر من واحد وهو يبطل أصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب هذا خلف ثبت أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزءا من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو أن يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مفقودة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا لوجوب سببه فلا بد وأن يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل ولما بطلت الاقسام الثلاثة ثبت أن الوجوب لا يمكن أن يكون وصفا ثبويا واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك

٢٠٦

استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره أخذ الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لا مخر فهو معلول قسمائنا منها وهو كون التعين عارضا له وأورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله أو صفة وذلك محال قسمائنا ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما لتعينه وقوله وان كان عارضا فهو أولى بان يكون لعللة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صرح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكل ما في ذلك تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشد انطباقا على متن كلامه والله أعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر أيضا أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين أمرين اثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبيا لم يصح ذلك فسقط أصل الدليل ثم أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وإبطال استدلالات أوردها على اثباتهما كذلك والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أو صاف اعتبارية

السلب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بسيطين فرضان فانهما يشتركان في سلب كل ما عداهما عنهما لا محالة وان كان الاشتراك في السلب يقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال هب أن الوجوب أمر سلبي لكان نقول لا بد وأن يكون بين هذا الامر السلبي وبين التعينات التي بها يخالف كل واحد منهما الاخر ملازمة

عقلية

فاما أن يكون السلب ملزوم التعين أو التعين ملزوم السلب لا نأقول هذا ظاهر السقوط لان

الامر السلبي نفي محض وعدم صرف ومعلوم أن الاعتبار الذي ذكره لا يجري فيه ثم لئن سلمنا أن الوجوب وصف ثبوتي لكن لا نسلم ان تعين كل واحد من تلك الاشياء المتعينة وصف ثبوتي وبيان من وجوه الاول أن التعين لو كان وصفا ثبويا لكان لكل واحد من أفراد ماهية التعين تعين زائد عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز أن يكون التعين متعينا بنفسه لا نأقول ان التعين بتقدير كونه ثبويا اما أن يكون تعين زيدا هو تعين عمر أو غيره فإن كان الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الاشياء الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ نخار من الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم أنه أينما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لا يلزم في التعدد كما في هذا الموضع واما الثاني وهو أن يكون تعين زيدا مغاير التعين عمر فالتعينان متشاركان في أصل ماهية التعينية ونمايز كل واحد منهما عن الآخر تعينه الخاص وقاياه الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضي أن يكون تعين المتعين زائدا عليه ويلزم التسلسل والثاني وهو أن التعين لو كان وصفا ثبويا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير في الخارج ج ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين ذلك المتعين في الخارج هو التعين الاول والذي فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج الا بعد انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا آخر لزم أن يكون شيء تعينان فيكون متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولأن

الكلام في كيفية انضمام التعيين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعيين الاول اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعيين الشيء لا يجوز ان يكون وصف ثابتا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعيين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعيين امر سلبي لكن لا بد وان يكون بين الوجوب وبين التعيين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعيين وبعدها لا يلزم لاننا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف وتفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم لئن ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائمين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى تشارك الممكنات في الوجود وتمتاز عنها بتعيينها وتشخصها وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فادن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذي تشارك غيره فيه ومن التعيين الذي امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة اولايكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعيين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك التعيين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما معه اولاي وجود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لا يقال لانسلم ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود ولئن سلمنا ولكن لانسلم ان التعيين امر زائد لاننا نقول اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا قلوا جاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك ٢٠٧ اللفظي فلم لا يجوز ان يكون

الواجب مقولا على الاشياء
الواجبة بالذات على سبيل
الاشتراك اللفظي وحينئذ
يندفع أصل الحجة وعن
الثاني انكم اذا منعتم كون
التعيين وصفا ثبويا بطل
أصل حجبتكم وههنا
أسئلة أخرى ولكن فيما
أوردناه كفاية وان ترجع
الى شرح المتن اما قوله
(واجب الوجود المتعين
ان كان تعيينه ذلك لانه
واجب الوجود فلا واجب
وجود غيره) فاعلم ان هذا

عقوبة حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتباه بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعيين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكررت ان تتكرر بما يضاف اليها وسيجيء بيان تكررها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتراك في كونها تعينا واختلقت بتعينات اخرى غير هاليس شيء لان تعينات الاشياء خاص من حيث تغلقها بالتعينات لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعيين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعيين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع تعين بالفعل كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او باقية كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح ان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضاف معنى العموم اليها تعبر عامة كذلك بانضاف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعيين آخر ولو كان التعيين بالفرض امرا سبييا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا معدميا واما مثال هذه الاعتماد تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويابنهما بتعيين فتركب ماهية فليس

هو القسم الثاني الذي جعلناه فيه الوجوب ملزوم ذلك التعيين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال اينما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعيين وكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لا غير واما قوله (وان لم يكن تعيينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلناه فيه الواجب معروض ذلك التعيين لان ذلك التعيين اذا كان عارضا مقارنا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلول بسبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعيين معلول بسبب منفصل فيكون واجب الوجود دائما بتعين بسبب منفصل هذا خلف واما قوله (وان كان واجب الوجود لازما لتعيينه كان الوجود لازما لما هيته غيره اوصفته وذلك محال) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلناه فيه الوجوب لازما لتعيين وانما ابطال ذلك بانه لو كان الوجوب مع اوليها ماهية لكان متاخرا عنها بالوجود فتكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال واما قوله (وان كان عارضا فهو اولي بان يكون لعله) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك التعيين ولا شك في فساد، وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام الثلاثة وبه تم الدلالة واما قوله (بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعله) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال لو كان تعيينه لا يكون واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم اعاد هذا الكلام مرة أخرى وزاد في بيان ابطاله بان قال ان الذي جعلناه لعله لتعيين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعيينه الذي به ضارت ماهيته مشحونة فتحيث تكون العلة علة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال واما ان تكون علة لتعيين آخر هذا التعيين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعيين السابق وباقي الاقسام الاخر

محال فاعلم أنه لو ذكر هذا الكلام حينما تعرض لأبطال القسم الثاني كان التقسيم أقرب إلى الضبط فاما الآن فقد ظهر المقصود أيضا
 (فائدة علم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فاعلم أنها تختلف لعل أخرى وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة
 وهي المادة لم يتعين إلا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا أو أما إذا كان يمكن في طبيعته نوعها أن يحمل على كثيرين تعين كل
 واحد لعله فلا يكون سوادان ولا يباضان في نفس الأمور إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه) التفسير
 قال رضى الله عنه الأشخاص الداخلة تحت النوع الواحد إنما يتشخص بسبب المواد لأن تعين الشخص لبعضين منها أن كان لتلك الطبيعة
 النوعية لكان أينما حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها
 أي لا يوجد من تلك الحقيقة الشخص واحد أو أما إذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وأن يكون له علة خارجية وليست تلك العلة إلا بعدد
 القوابل وإذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثليين في محل واحد لأن علة المغايرة بين المثليين إذا لم تكن الاتفاير القوابل فحيث
 لا يحصل تغير القوابل لا يحصل ٢٠٨ التغير بين الأمور والحالة ولقائل أن يقول لم قلتم أنه لا علة لتغير الأشياء المتماثلة إلا تغير محالها

أيضا بشئ لأن الوجود الغير العارض لمهية يبين الوجود العارض للماهيات بالأعراض الذي لا يلزم
 من تقييد الوجود به تركه إلا في العبارة على أن الوجود ليس طبيعة نوعية بصير أشخاصا بتعينات زائدة
 عليه كما ظنه (فائدة علم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فاعلم أنها تختلف لعل أخرى وأنه إذا لم
 يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة وهي المادة لم يتعين إلا أن يكون في طبيعته من حق نوعها أن
 يوجد شخصا واحدا أو أما إذا كان يمكن في طبيعته نوعها أن يحمل على كثيرين فتعين كل واحد لعله فلا يكون
 سوادان ولا يباضان في نفس الأمور إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه) أقول قد تبين مما
 ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد إذا لم يكن تعينها لازما بتوحيدها كان
 تعدد أشخاصها بسبب علة مغايرة لها وإذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلة
 لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلة إنما تكون للمادة أو بسببها فإذا لم تكن تلك الطبيعة مادية
 لم تعدد بالأشخاص أما إذا كان تعينها لازما لنوعها كان من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا ولم تعدد
 بالأشخاص وإذا حصلت هذه الفائدة الكلية بما ذكره بالعرض فيه عليها وأفاذا افاضل الشارح أن هذه
 الفائدة تشمل على حجة خاصة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعا لأشخاص وبيانه أن
 الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي أن التعين إذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين
 إلى علة مفصلة كانت عامة شاملة للأجناس والأنواع ثم إذا تبين ههنا أن النوع المتكرر بالتعين العارض يجب
 أن يكون ماديًا فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادي فتج أن واجب الوجود ليس نوعا يشترك
 فيه أشخاص وأما اعتراضه بأن علة تكرار الأشياء المتماثلة لو كانت هي تكرر محالها لكانت المحال المتكررة
 المتماثلة محتاجة إلى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه أن الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا للتكرار يحتاج في

وبيانه هو أن تلك المحال
 أيضا متغايرة متماثلة
 فوجب أن يكون للمحال
 محال آخر إلى غير النهاية ولا
 دافع لذلك إلا أحد أمرين
 أحدهما انتهاء المحال إلى
 ما لا يوجد لكل واحد
 منها ما يماثله وهو مستبعد
 جدا لأنه يلزم أن لا يوجد
 جسمان متماثلان قط
 ويقتضى صحة القول
 بمذهب ذي فقر أليس في
 الأجزاء التي لا تتجزأ
 وقوا وان كانت تتجزأ
 وهما والآخرون تعلق
 تغاير المحليين بالمحليين
 ومغايرة المحليين بالمحليين
 وهذا باطل لا نالو علنا

مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدوران علنا بمغايرة كل واحد منهما بذاته لا تخففه وباطل لأنه
 لولا مغايرة المحليين لما تغاير المحالان ولولا مغايرة المحليين لما تغاير المحالان فعلمنا أن الأمر لا يكون إلا بالوجه الأول وحينئذ يلزم الدور
 لمن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تمشي على أصولهم لأن عندهم الوجود واجب مساو للوجود الممكن مع أن الوجود
 الواجب مجرد عن الماهية والقابل وإذا كان الأمر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل أن يكون شخصها في نوعها لأن وجود
 الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات أخرى وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود
 الواجب فإن منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالإشتراك وأنه باطل
 وهم لا يقولون به فاعلم أن غرض الشيخ من إيراد هذا الفصل في هذا الباب أن الحجة التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في أن
 واجب الوجود لا يجوز أن يكون جنس تحت أنواع أو نوع تحت أشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في أن واجب
 الوجود يستحيل أن يكون نوعا تحت أشخاص لأن أشخاص النوع الواحد إنما تتكرر إذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الأشياء الواجبة
 أن تكون مادية استحال أن يكون الواجب نوعا تحت أشخاص

﴿ تذليل قد حصل من هذا أن واجب الوجود بحسب تعين ذاته وأنه واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه ﴾ (التفسير قال رضي الله عنه هذا الكلام غني عن الشرح المسئلة الخامسة في تزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم أن الشيخ إنما أخر هذه المسئلة عن التي قبلها لاقتقارها إليها على ما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه واعلم أن الكثرة الواقعة في الشيء تارة تكون حسية كتألف الجسم من أجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم الهولي والصورة وتألف الأنواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولاً برهاناً عاماً على امتناع التركيب ثم أردفه بالبراهين الخاصة ﴿ (إشارة لوالثام ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لو جبها ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوماً للواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) ﴾ (التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ٢٠٩ أن كل ماهية مركبة عن أمور فأنها مفتقرة إلى كل واحد

أن يتكرر إلى شيء يقبل التكرار لذاته وهو المادة وأما الذي يقبل التكرار لذاته أعني المادة فهو لا يحتاج في أن يتكرر إلى قابل آخر بل إنما يحتاج إلى فاعل يكره فقط واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف تحقق فإن المتماثلات باهر عارض إنما تتكرر بما هياتها ولا على كل أشياء متماثلة في أمر ذاتي فإن المتماثلات بالجنس إنما تتكرر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة إلا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقص الذي أوردته الفاضل الشارح بأن الوجود يتكرر في الواجب والممكن من غير مادة (تذليل قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وإن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلاً) هذه نتيجة لما مضى وأفاد بقوله بحسب تعين ذاته أن التعين ليس زائداً على ذاته فإن التعين إنما يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة ﴿ (إشارة لوالثام ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لو جبها ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوماً للواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) ﴾ يريد تقي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من أجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السريز وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع طوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كاللتمصل إلى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم إلى الهولي والصورة وقد يكون بحسب الماهية كاللتنوع إلى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فإن الجزء ليس هو بالكل وتقرر في هذا الكتاب أن ذات واجب الوجود لوالثام من شيتين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجود ذاماهية أخرى غير الوجود لو اجب انصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالإنسان المنتصف بالوحدة الصائفة بذلك واحداً كان الواحد من أجزائه يعني الماهية المذكورة أو كل واحد منها كالشيتين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوماً له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى ماهية وواجب وجود متلا ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح

﴿ ٢٧ الاشارات ﴾ الواحد البسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطاً وهو المطلوب وإن كان الواجب منها أكثر من الواحد كان واجب الوجود أكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر أن هذه المسئلة مبنيّة على التي قبلها فلذلك أخرها الشيخ عنها ولترجع إلى شرح المتن أما قوله لوالثام ذات واجب الوجود من شيتين أو أشياء يجتمع لو جبها فاعلم أن معناه أنها لو كانت مركبة لكانت مفتقرة إلى كل واحد من أجزائها وأما قوله ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوماً للواجب الوجود فمعناه أنه إذا كانت الجملة مفتقرة إلى تلك الأجزاء كان كل واحد من تلك الأجزاء متقدماً على واجب الوجود ومقوماً له لكن ذلك محال فواجب الوجود إذن غير منقسم أصلاً ثم لقائل أن يقول لم قال ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة في هذا الترتيب فنقول إن من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من أجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب

الشيخ فانه مركب من الهيولي والصورة والهيولي لا يتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولي شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولي تقدم بالوجود على الجسم وان كانت جزأه فهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب (اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره) التفسير لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته شرع الا ان فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود للماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا من ٢١٠ ماهيته فهو محال اما لا فلا نه تصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فساد ما ثانيا

الجسم المركب من الهيولي والصورة لا يتقدمه أحد جزأيه وهو الهيولي لان الهيولي شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء أو كل واحد منها متقدما أقول الهيولي في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للاقتدار الى اجزائها الكثرة واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان تكون اجزائها واجبة آجينا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يتمتع ان يكون الا واحد الماهية والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال قطهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك آخرها الشيخ عنها وأقول المطلوب هناك كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يتخلو من تعسف ما وذلك ظاهر (اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره) الداحل في مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهية واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشئ فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود ان الوجود اذا دخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد لافي العمل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجسوده به فقط وهو معلولاته اعني كلاله الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاو يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا

فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان أحد الجزأين خارج عن الآخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الاخر فاما ان يكون هذا الوجود قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لاجزاء منها ثبت ان الوجود لا بد وان يكون اما نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان

يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستقادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون بغيره كذلك ولترجع الى شرح المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له ماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشئ الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزءا من ماهيته على ما بيناه ويجب ان تفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم له ماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزءا من ذاته فقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازما له فلم يبق الا ان يكون مستقادا من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قد مر (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته)

وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمه الكمية وبالقسمه المعنوية الى هولي وضورة وايضا فكل جسم محسوس شيجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معلول) التفسير غرضه من هذا الفصل بيان أنه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقد مر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لبداته معناه أن كل ما كان حالاً في محل فهو مفقراً اليه والمفقرة يمكن والواجب ليس يمكن والمشكل ههنا بيان المقدمة الاولى فان لقائل أن يقول لم قلتم ان كل ما كان حالاً في محل كان مفقراً اليه ولم لا يجوز أن يكون غنياً في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لبداته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيها وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجاً الى الجسم لكنه لا يجب به بل لسائر الاسباب ولو كان واجباً به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام وأما قوله وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمه الكمية وبالقسمه النوعية الى هولي وضورة فاعلم أن الغرض منه بيان أنه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من الواجب لذاته فيه كثرة أما الصغرى فيبانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه يتقسم بحسب الكمية ٢١١ الى الاجزاء الثاني أن كل جسم

فهو مركب من الهولي والصورة وأما الكبرى فقد مر تقريرها وأما قوله وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه الاعتبار جسميته فاعلم أن معناه أن كل جسم فلا بد ان تجد جسماً آخر من نوعه المعين أو ان كنت لا تجد جسماً من نوعه الخاص الا أنك تجد ما يشترك في الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول قد وجدت اشخاصاً تساو به في نوعه الاخير وقد عرفت

بغيره والمقصود أن الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله (وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمه الكمية وبالقسمه المعنوية الى هولي وضورة) والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا يتقسم في المعنى ولا في الكم مما سبق قوله (وايضا كل جسم محسوس فتجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن وبيانه أن كل جسم نوعي فستجد جسماً آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصرياً أو من غير نوعه ان كان فلكياً نوعه في شخصه هذا اذا أخذت الجسم جنساً أما اذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مررت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه فمعنى لفظة الامن قوله الا باعتبار جسميته ناقض للمعنى النقي في قوله أو من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسماً آخر من نوعه ذلك أو من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه فهو معلول قوله (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصل وتبين أن منه الواجب ليس بجسم ولا متعلق به (اشارة واجبة الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزءاً من ماهية شيء أعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى أن يتفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته) يريدني التركيب بحسب الماهية عن الواجب فين اولاً أنه لا يشارك شيئاً في ماهيته لان

أن ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة وأما على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير في كونه جسماً ويخالفه في خصوصية نوعيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فتكون ذات كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت أن كل مركب ممكن وأما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه أن كل جسم وكل عرض فانه لا بد وأن يكون معلولاً يمكننا فلا يكون شيء منها واجب الوجود (اشارة واجبة الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزءاً من ماهية شيء أعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى فصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) التفسير الغرض من هذا الفصل تزييه تعالى عن أن يكون مركباً من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي أن حقيقة تعالى لا تساوي حقيقة شيء آخر البته لان ما عداها من الحقائق مقتضية لامكان وحقيقته تعالى متافيه لامكان واختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف المزايا فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزءاً من ماهية شيء أعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فاعلم أن هذا الكلام كانه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت أن حقيقة تعالى لا يساوي حقيقة غيره البته وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبك أن وجود الواجب بيولي

وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص
 الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حقائقها بل هو امر عارض لما هياتها
 وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب ان الوجود عارض لما هيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرج عنه كونه في نفسه ماهية
 لان المعروض كما ان له ماهية فكذلك العارض له ايضا ماهية واذا كان كذلك كان حقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها
 وايضا فنقول انك استدلت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات تقتضي
 الامكان فنقول ايضا فذاته ٢١٢ تعالى تقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان

والافتقار الى الغير فان
 كان الاستدلال بالاختلاف
 في اللوازم على اختلاف
 الملزومات صحيحا وجب
 القطع بان ذات الله تعالى
 غير مساوية لوجودات
 هذه الممكنات في الحقيقة
 وحينئذ لا يبقى الا أحد
 المذهبين الاخرين
 أحدهما القول بان لفظ
 الوجود على الواجب
 والممكن بالاشتراك اللفظي
 وثانيهما أن وجود الله
 تعالى صفة مقارنة لحقيقة
 أخرى والشيخ لا يرضى
 بهذين القولين وان لم يلزم
 من الاختلاف في اللوازم
 الاختلاف في الملزومات
 بطل الاستدلال بالكلية
 على ما مر بيانه ولما فرغ
 من تقرير هذا الأصل قال
 فواجب الوجود لا يشارك
 شيئا في معنى جنسي ولا نوعي

ماهية مساوية ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم
 احتراز عن أن ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال أن الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود
 الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء التي
 لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة
 بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في أمر ذاتي جنسيا كان أو نوعيا فلا يحتاج الى أن
 ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في أمر ذاتي
 يكون اما بالفصول أو بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات وأكثر اعتراضات الفاضل
 الشارح على ذلك منحللة بما مر ذكره فلا وجه ليرادها والاستغفال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات
 الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بما مر زائد اذا قال الوجود لا بشرط أمر مشترك بين
 الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب أن شرط العدم أمر زائد في الاعتبار
 فقط والشيخ لا يفتي في اعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء
 المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج
 الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله ﴿ قوله ﴾ (فذااته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) قال
 الفاضل الشارح هذا مبني على أن الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق
 والجواب عنه أن المقصود ههنا انما كان نقي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فتفي الحد
 المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نقي التعريف الحد في الجواب انك قلت في المنطق عن الشيخ انه
 قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حد وغير مركبة من الاجناس والفصول وبعض
 البسائط يوجد لها الوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بما لا يقصر عن التعريف
 بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم نرد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حده واذا هو منفصل
 الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصور العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذا
 لا تعريف له يقوم مقام الحد ﴿ وهم وتنبه ر بما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع يعنى الاول وغيره
 عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر

فلا يحتاج الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته فذااته ليس لها حد اذ ليس
 لها جنس ولا فصل واعلم أن هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول أن قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته
 لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده أن امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية
 بعضها عن البعض لا بد وأن يكون بامر خارج وجب أن يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات
 الشفاء فقال الوجود لا بشرط أمر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي
 أن يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي الثاني أن قوله فذااته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على أن الحد
 لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث ﴿ وهم وتنبه ر بما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع يعنى الاول
 وغيره فهو الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر

ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوده لاني موضوع حتى يكون من عرف أن زيد اهورى نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجوهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقته أن ما يكون وجودها لاني موضوع وهذا الخلل يكون على زيد وعمر ولذاتيهما لا لعلته وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لاني موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حله على واجب الوجود أصلا لانه ليس ذاتا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية غيره واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصربان يكون لاني موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والالصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا لا عراض التي هي موجودة في موضوع (التفسير لما ذكر أنه تعالى ليس بركب من الجنس والفصل أو رد على نفسه سؤالا وهو أن الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته أنه الموجود لاني موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل لذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم أجاب عنه باننا اذا ٢١٣ قلنا في الجوهر انه الموجود لاني موضوع

لا يعنى به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لاني موضوع لوجهين الاول أننا نعرف أن زيد اهورى وان كنا لانعلم وجوده فضلا عن أن نعلم أن وجوده لاني موضوع الثاني أن الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لاني موضوع فقيس سلبى وهذا أيضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القسدين خارجا عن الماهية استحالة وجود مجموعهما فيها بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لاني موضوع وهذا

ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوده لاني موضوع حتى يكون من عرف أن زيد اهورى نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجوهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس وانه ماهية وحقيقته أن ما يكون وجودها لاني موضوع وهذا الخلل يكون على زيد وعمر ولذاتيهما لا لعلته وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لاني موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حله على واجب الوجود أصلا لانه ليس ذاتا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية غيره واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصربان يكون لاني موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والالصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا لا عراض التي هي موجودة في موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتمويه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة (إشارة الضديقال عند الجوهر وعلى مساوى القوة مما منع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد الاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه) وهو غنى عن الشرح (تنبيه الاول لاندله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى) الندامثل والنظير والباقي ظاهر (إشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قديم يرى عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات

المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجود الله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخل تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لاني موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح أن يكون جنسا لافيه ولا في حق غيره وقد أثبتنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا في المسئلة السادسة في نقى الضد والند عنه تعالى (إشارة الضد عند الجوهر ويقال على مساوى القوة مما منع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد الاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه تنبيه الاول لاندله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له ولا إشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى) قال وهذا ان الفضلان جليان ظاهرا غيبان عن الشرح (المسئلة السابعة) في أنه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد (إشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قديم يرى عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

التفسير أقول ذات البارئ تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزّهة عن التغير وقد عرفت في النمط الثالث أن كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم أنا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية **المسئلة الثامنة** في أن الطريق الذي سلكه الشيخ في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته أجل من سائر الطرق فصل واحد **﴿** تنبيه تأمل كيف لم يحتاج بياتنا لثبوت الاول و وحدانيته وبراهته عن السمات الى تأمل غير نفس الوجود ولم يحتاج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أشرف وأوثق أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو و جوده هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود **﴿** والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين

لانه غير قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برى عن العلائق أي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد أي عن أنواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة أي لم يحكم بعد في عقل فلان عهدة أي ضعف وعهدة على فلان أين ما أدرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد أي الهول الى الاولى وما بعده من المواد الوجودية عن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة أي عن الشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا أو مخيلا أو موهوما والباقي ظاهر وقد أحاله على ما تبين في النمط الثالث **﴿** تنبيه تأمل كيف لم يحتاج بياتنا لثبوت الاول و وحدانيته وبراهته عن السمات الى تأمل غير نفس الوجود ولم يحتاج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أشرف وأوثق أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو و جوده هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب الى مثل هذا أشير في الكتاب الالهى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد أقول ان هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق والنظر في أحوال الخليقة على صفاته واخذة فواحدة والحكمة الطبيعية أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول وأما الالميون فيستدلون بالنظر في الوجود أنه واجب أو ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدا بعد واحد قد ذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه أوثق وأشرف وذلك لان اولي البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان المطلوب علة لم يعرف الالها كاتين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكوورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والاقس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بأزاء الطريقين ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصدّيقين فان الصدّيق هو ملازم الصدق **﴿** النمط الخامس في الصنع والابداع يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقا بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا

لهم أنه الحق أقول هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد أقول ان هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه) التفسير من الناس من أثبت بحدوث العالم أو امكانه ثم استدله على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيد لكن الطريق الذي سلكه في هذا الكتاب أجود لانه اعتبر برب حال الوجود فقال لا شئ أن ههنا موجودا وكل موجودا ما واجبا وما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا اقتصر الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات

الكثرة وأن لا يكون جسما ولا جسما نيا ويلزم من الاخرين أن يكون العالم

النمط

المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسما كونه عاقلا ومعقولا ويلزم من وحدته أن يكون الصادر عنه واحدا وأن يكون ذلك الصادر عاقلا وأن يكون العالم واحدا في هذا الطريق صادر ذات البارئ تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار أفعاله تعالى ثم استشهد بالآية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر **﴿** النمط الخامس في الصنع والابداع **﴿** الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك وفي هذا النمط عشر مسائل **﴿** المسئلة الاولى **﴿** في أن علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وأن الشئ حال بقائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلاثة فصول

وهم تنبيهه انه قد يسبق الى الاوهام العامة أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي به يسمى العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة أن ذلك أو جود وصنع وفعل وهذا أو جود وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا أو جود فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما شاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على الباري لعدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في آن أو جده أي أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يقتصر الى الباري تعالى من حيث هو موجودا كان كل موجود متقرا الى موجود آخر والباري تعالى أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا التفسير (قال رضي الله عنه المشهور أن احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقاءه حتى لو قضي الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بأمور أحدها أن البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها أن الفاعل حال بقاء الفعل اما أن يكون له أثر في الفعل أو لا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر اما الذي حصل أولا وهو محال وأما غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث وأما الباقي فهو غنى عنه وأما ان لم يكن له فيه أثر كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل حال بقاءه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو أن افتقار

٢١٥

الامر الذي يستفاده من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لا فتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضي أن تكون علة الحاجة هي الحدوث وان يرجع الى تفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامة الى قوله وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل

النمط بالابدواع وما يقابلها وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد (وهم تنبيهه انه قد سبق الى الاوهام العامة أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة أن ذلك أو جود وصنع وفعل وهذا أو جود وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا أو جود فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما شاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في آن أو جده أي أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يقتصر الى الباري تعالى من حيث هو موجودا كان كل موجود مقتبرا الى موجود آخر والباري تعالى أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا) الجمهور يظنون أن احتياج المفعول الى فاعله انما للمعنى المشترك

الشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن فاعلم أنه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل أمرين أحدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الأمرين ظاهر وأما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العلماء أنه هو الموجود وأما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالتسكلمون زعموا أن علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكماء زعموا أنها هي الامكان والتسكلمون لا يطلقون اسم الفعل الاعلى ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الاعلى ما أثر في إيجاد الشيء بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مقتبرا الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يقتصر اليه الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف وأما البحث الاول فعلى صرف وأما قوله وقد يقولون انه اذا أو جود فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا فاعلم أن المراد منه أن الحادث حال بقاءه يستغنى عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين بأسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبوا الى أن الباقي انما يبقى بقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى يخلقه حالا بعد حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقاءه عن الفاعل لانه حال بقاءه مقتبرا الى حال المقتبرا الى الفاعل ومنهم من أنكروا ولكن زعم أن الجوهر مقتبر حال بقاءه الى اعراض آخر غير باقية فيكون الجوهر على هذا التقدير أيضا مقتبرا الى الفاعل حال بقاءه بالطريق الذي بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لأجر ما حكى عنهم بأسرهم أنهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم أنهم قد يقولون ذلك أما قوله كما شاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم أن هذا إشارة الى الحجة الاولى التي حكيناها عنهم وأما قوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم أنه يرجع مرة

أخرى إلى حكاية قولهم من استغناء الفعل حال بقاءه عن الفاعل وأما قوله لأن العالم عنده انما احتاج إلى الباري تعالى في آن أو جسده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود على العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى العدم حتى يحتاج إلى الفاعل فاعلم أن المراد منه ما حكينا عنهم في الحجة الثانية فإن الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقاءه تأثير فهو المطلوب وان كان له تأثير فهو محال لأن تأثير الفاعل في أخرجه من العدم إلى الوجود لكن أخرجه من العدم إلى الوجود حال بقاءه محال

٢١٦

من

فاستعمال افتقاره إلى الفاعل وأما قوله وقالوا لو كان مقترا إلى الباري تعالى من حيث هو موجودا لكان كل موجود مقترا إلى موجود آخر والباري تعالى أيضا كذلك إلى غير النهاية فاعلم أن المراد منه ما حكينا في الحجة الثالثة واعلم أن الشيخ ما أجاب عن هذه الدلالة في هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها في سائر الكتب (تبيينه يجب علينا أن نحلل معنى قولنا فعل وصنع وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في العرضي دخول عرضي فنقول إذا كان شيء من الأشياء معدوما ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول ولا نبالي لان كان أحدهما محمولا عليه الآخر مساويا أو أعم أو أخص

بين معاني الفعل والصنع والإيجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعني أحداث الفاعل إياه فقط فإذا حدث فقد استغنى عنه حتى أن قبي الفاعل بقي المفعول موجودا وانما جل أهل التمييز منهم على ذلك شيئا أن أحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد قضاء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين أحدهما أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيله للعامل وهو خلف والثاني أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا إلى الفاعل لكان محتاجا إليه في وجوده وإذا كان الفاعل أيضا كذلك يتسلسل فقوله أنه قد يسبق إلى أو هام العامية إلى قوله بعد ما لم يكن إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون أنه إذا أوجد الفاعل فقد زالت الحاجة إلى الفاعل إلى قوله وقوام البناء إشارة إلى نظر أهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك أنهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجا إلى الفاعل لكن جعلوه محتاجا إلى أعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبتونه منهم أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبتونه فلو لم يجعلوه محتاجا إلى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد حدوث وأما من عدها فهم القائلون بذلك وقوله لأن العالم عنده انما يحتاج إلى الباري إلى قوله حتى يحتاج إلى الفاعل إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور وقوله وقالوا لو كان يقتصر إلى الباري من حيث هو موجود إلى قوله إلى غير النهاية إشارة إلى استدلالهم الثاني (تبيينه يجب علينا أن نحلل معنى قولنا صنع وفعل وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في العرضي عرضي) لماذا كرا أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل انما كان من جهة أنه مفعول أو مصنوع أو موجد أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه جميع أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتبين المعنى المتعلق بالفاعل أقول وأنا استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله (فنقول إذا كان شيء من الأشياء معدوما ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي لان كان أحدهما محمولا عليه الآخر مساويا أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلا إلى أن يزداد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة وبإلتهو بقصد اختياري أو غيره أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو شيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت إلا أن إلى ذلك على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل بإله أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أو رد شيئا ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن تكريرا في المفهوم أما النقص فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع

حتى يحتاج مثلا إلى أن يزداد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة وبإلتهو بقصد فعل اختياري أو غيره أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو شيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت إلا أن إلى ذلك على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل بإله أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أو رد شيئا ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن تكريرا في المفهوم أما النقص فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع

فعل بالطبع كان كانه فعل مافعل وأما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل
بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان) معناه أنا غير ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان أحدهما
مفعولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا أو أعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس أو أخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفارقات بين
المعنيين وذكر أن المفعول انما يكون أخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص
مساويا للمعنى المفعول وأشار الى الزيادات فذكر الاول التحرك فان المحدث قد يكون محدثا بتحرك
من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والا لكان المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر
ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحديث الحركة عن الجسم مثلا حدوث
بالتولد لان الجسم يحدث أولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتمادا الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه
حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود
بيان أن المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان أخص من المحدث المطلق وانما
ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو أخص من الاحداث
المطلق والحكام يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على أنه مساويا للاحداث
واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول والذي يقابله معنى المحدث على أنه مساو للفاعل وأشار مع ذلك الى
أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة
في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض أو كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار
والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون
أحدهما تكرر او كون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لزام ذلك عليهم قال والانصاف أن الحق
معههم لان أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع في أمثال هذه المباحث
الى الادباء واذ كان الأمر كذلك صح ما قلناه أقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقع الشيخ
على أحد ألفاظ الصنع والفعل ولا يجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل أورد ما جرت به العادة
أن المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه أول على ذلك المعنى مجردا واليجاد والصنع
كانهما أشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة
هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو أنهم قالوا نحن نصطليح على تخصيص العرف
لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل أن الحق معهم من جهة اللغة لان أهل اللغة لا يقولون للنار
فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جازي كلامهم توقرا أول البرد وتلقوا
آخره فانه يفعل بايديكم ما يفعل بأشجاركم وقول الشاعر

وعينان قال الله كونا فكاتنا * فعولان بالابدان ما يفعل الخمر

وأمثال ذلك فانها أكثر من أن يحصى. وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والخمر فبالمانع
من أن يقال فعل غير ارادة فان ادعى أحدا أنه مجاز فعليه الدليل مع أن دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة
الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على أن أهل اللغة فسروا الفعل باحداث ما شيء
فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه ﴿ قوله ﴾ فاذا كان مفهوم الفعل ذلك أو كان بعض مفهوم الفعل فليس

وأما التكرير فمثلا لو كان
مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل
بالاختيار كان كانه قال
انسان حيوان فاذا كان
مفهوم الفعل هذا أو كان
بعض مفهوم الفعل فليس

يضرنا ذلك في عرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفاً بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائر العدم لا يمكن أن يكون الا بعد العدم فبقي أن يكون تعقله من حيث هو هذا الوجود اما وجوده ليس بواجب الوجود واما وجوده ما يجب أن يسبق وجوده العدم) التفسير قال الشارح رضي الله تعالى عنه الشيء اذا وجد بعد عدمه بعدية زمانية ففيه بحثان أحدهما لفظي والاخر معنوي أما اللفظي فهو أن لفظ المفعول ولفظ المحدث الزماني هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زماني مفعولا كل مفعول محدثا زمانيا أو يكون أحدهما أعم من الآخر واعلم أن المتكلمين بأسرهم اتفقوا على أن المفهوم من لفظ نقول في اللغة العربية أخذ من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لأن لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على أن المفعول أعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري فاعلا له مع أن العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على أن لفظ المحدث الزماني ولفظ المفعول ليسا متساويين بل أحدهما أعم من الآخر الا أن المتكلمين زعموا أن لفظ الفعل أخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا أنه أعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الأمر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزءا من معنى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولو كان قوله فعل بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزءا من معنى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم أن هذا البحث بحث لغوي صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا وكون الثاني تناقضا وهذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلامعنى لزام ذلك عليهم والانصاف ٢١٨ أن الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة فلا حراق ولا الماء

فاعلا للتبريد والمرجع في أمثال هذه المباحث الى الأدباء واذا كان كذلك صحت ما قلناه وأما البحث المعنوي فمن وجهين أحدهما أن المقتصر من

يضرنا ذلك في عرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفاً بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائر العدم لا يمكن أن يكون الا بعد العدم فبقي أن يكون تعقله من حيث هو هذا الوجود اما وجوده ليس بواجب الوجود واما وجوده ما يجب أن يسبق وجوده العدم) لما ذكرناه من صلح هذا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواه

المحدث الى الفاعل الى شيء هو عدمه السابق أو وجوده الحاصل أو كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما أن علة اقتضائه الى الفاعل ما هي العدم السابق أو الوجود الحاصل أو كونه مسبوقا بالعدم أو أمر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحمّل لكل واحد من هذين الأمرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضوعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز أن يكون المقتصر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفى محض وعدم صرف فاي تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو أيضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له والوجود ان لم يكن واجبا الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية أعني الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا أنه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت أن الحدوث صفة واجبة استحالة اقتضائه الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المقتصر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المقتصر الى الفاعل وأما البحث عن علة الاقتضائه فنقول العدم السابق لا يجوز أن يكون علة لذلك الاقتضائه لانه نفى محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الوجود المقتصر الى الإيجاد المقتصر الى احتياجه الى ذلك الموجود المقتصر الى علة احتياجه اليه فلا جعلنا العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل وارجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشياء معدوما الى قوله فلست نلتفت الا أن الى ذلك فاعلم أن المراد منه أن الشيء اذا وجد بعد عدمه لا جعل شيء آخر فاننا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول متساويا بالمفهوم الاول أو أعم أو أخص واما قوله على أن الحق أن هذه الأمور زائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك في عرضنا فاعلم أن المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله ففي مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الأمر المقتصر الى الفاعل أو البحث عن علة الاقتضائه لكن الاول أولى لا قالوا جلنا على البحث الثاني لانه لو كان

الحدوث صفة واجبة للمحدث مناقيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يتدرج في كونه علة للحاجة فكذلك
ههنا وايضا في تقدير أن يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله علة للحاجة اما لعدم السابق أو الوجود الحاصل أو الحدوث تقسيما
حاصرا لان الحق عنده أن علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرها فظهر أن جل هذا الكلام
على الاول أولى وقوله فيبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود أو وجوده ليس بواجب الوجود وأما وجوده ما يجب أن يسبق
وجوده لعدم معناه أنه لما بطل القسم الاول بقي أن يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن أو الوجود المحدث (تكملة وإشارة
والآن لنعتبر أنه لا يلائم من يتعلق فنقول أن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما
واجب الوجود بخيره دائما والثاني واجب الوجود بخيره وقتا ما فان هذين ٢١٩ يحمل عليهما واجب الوجود بخيره

ويستلزم عنهما واجب
الوجود بذاته من حيث
المفهوم أو يمنع شيء من
خارج وأما مسبوق لعدم
فليس له الوجه واحد
وهو في مفهومه أخص
من مفهوم الاول
والمفهومين جميعا يحمل
عليهما التعلق بالغير وإذا
كان معنيان أحدهما أعم
من الآخر يحمل على
مفهوميهما معني فان
ذلك المعنى للاعم بذاته
أولا وللأخص بعده لان
ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الأعم من
غير عكس حتى لو جاز
ههنا أن لا يكون مسبوق
العدم يجب وجوده بخيره
ويمكن له في حده نفسه لم
يكن هذا التعلق قدبان
أن هذا التعلق هو بسبب
الوجه الاخر ولان هذه

كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما صطح عليه أو بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا
الخلافا لا يضرب في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء وجود وعدم
وكون الوجود بعد عدم ثم بين أن عدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وأن كون الوجود بعد عدم أيضا
ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها أو صاف يجب بما هياتها
نذراتها لا شيء آخر فيبقى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود وليس هو الوجود العام وأن وجود الواجب
لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بعدم والاول أعم من
الثاني وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل أن المتعلق بالفاعل أولا وبالذات أيهما هو وقد ذكرنا الفاضل
الشارح أن البحث ههنا يجب اما لتعين الشيء المحتاج الى الفاعل أو لتعريف سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل
ومحتمل لهما الا أن جملة على الاول أولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود من آخرته عنه وهو متأخر عن الوجود المتأخر عن
الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه
المراتب أقول هذه فائدة أفادها لكنها غير متعلقة بالمتمم (تكملة وإشارة فالآن لنعتبر أنه لا يلائم من
يتعلق فنقول أن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما
واجب الوجود بخيره دائما والثاني واجب الوجود بخيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود
بخيره ويستلزم عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شيء من خارج وأما مسبوق لعدم فليس
له الوجه واحد وهو في مفهومه أخص من مفهوم الاول والمفهومين جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير
وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر يحمل على مفهوميهما معني فان ذلك المعنى للاعم بذاته وأولا
والأخص بعده ثانيا لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الأعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا أن
لا يكون مسبوق لعدم يجب وجوده بخيره ويمكن له في حده نفسه لم يكن هذا التعلق قدبان أن هذا التعلق
هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا
التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق لعدم فليس هذا الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد
العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور في

الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق لعدم فليس هذا
الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد عدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل التفسير لما بين في الفصل السالف أن المفتقر الى
الفاعل اما الوجود الممكن أو الوجود المحدث قال في هذا الفصل أن مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بخيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير
الدائم فغير الدائم يكون أحد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته أولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان الحديث الزماني
لو عقل أن لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشيء متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منه أن الدوام
لا ينافي الافتقار الى المؤثر ولما قل أن يقول الشيخ في هذه المسئلة يتكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم في الاحتياج اليه اما أنه تكلم فيما
لا حاجة اليه فلا أنه أطنب في الفصل السالف أن المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون

الاطناب فيه حشوا وأما أنه لم يتكلم في المحتاج إليه فلان موضع البحث أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا وإن الدائم هل يقتصر إلى المؤثر أم لا والشيوخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل من غير دلالة أصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني وقتا مامعناه أن الدائم يصح أن يكون مقتضيا وجوده إلى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الا فيه فان ذلك قضية أولية بديهية فلم أثبت به هذه التطويلات بل كان من الواجب أن يقول في أول الأمر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما أو لم يكن إلى المؤثر علم بديهية أولى وحينئذ يصير جميع ما ذكرته من أول هذا النمط إلى آخر هذا الفصل حشوا وإن كان ذلك قضية برهانية فإين البرهان وإن ما ذكرته ليس إلا إعادة الدعوى والذي قاله من أن التعلق بالغير أعم من كونه محدثا محدوتا زمانيا فهو عين المطلوب والذي ٢٢٠ قاله أيضا من أن الحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان أيضا مقتضيا إلى المؤثر وهو

الفصل المتقدم أهر لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير أم لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور فقد ذكر أولا أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن أن يقسم إلى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما وإلى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا مافان الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم إلا أن يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التماق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للأعم أولا وبالذات والآخر بعده وبسببه وبيان ذلك أن ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الأعم ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور أن التعلق بالغير للواجب بغيره أولا وبالذات والمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم أكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز أن لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجهة الاخرى بسبب كونه واجبا بالغير واذ ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما في حال حدوثه فقط بل في جميع أوقات وجوده فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر أن علة التعلق لو كان أيضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق أيضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا هو ما في الكتاب واعتراض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة إليه ولم يتكلم فيما إليه حاجة وذلك انه أطنب في الفصل السالف في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا والدائم هل يقتصر إلى مؤثر أم لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم إلى الدائم وإلى غير الدائم ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقرا إلى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب

أيضا غير محل النزاع فان الذي زعم أن علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان زعم أنه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة إلى السبب سواء حصل الامكان أو لم يحصل وأما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تكن الحاجة إلى السبب حاصلة فظهر أنه ما أتى في هذا الفصل إلا بالمصادرة على المطلوب واعلم أن غرض الشيخ من إيراد هذه المسئلة في أول هذا النمط هو أن الغرض الكلي من هذا النمط بيان أن العالم أزلي دائم الوجود بدوام الباري تعالى والسؤال المشهور عليه أن يقال لو كان أزليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستعالة

احتياج الأزلي إلى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان أن كونه أزليا لا ينافي احتياجه إلى الفاعل واعلم أن التحقق أنه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على أن مجرد كون العالم أزليا لا ينافي كونه معلول علة أزلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا هذه الدلالة بل للدلالة الدالة على أن المؤثر في وجود العالم يجب أن يكون قادرا وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا للفاعل لا يفعل إلا بالقصد والاختيار وإذا كان الأمر كذلك ظهر حصول الاتفاق على أن كون الشيء أزليا ينافي افتقاره إلى القادر المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسئلة في أن الخلاف في أن العالم بتقدير كونه معلول علة أزلية هل يسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس إلا في لفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه إلى أهل اللغة قطهر أن الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة جدا وأن بتقدير أن يكون كثير الفائدة لكن الشيخ أطنب فيما لا حاجة إليه وأهمل ما يحتاج إليه (المسئلة الثانية) في أن كل حادث مسبوق بزمان لا الأول له

أقول أما قوله لا حاجة الى بيان أن وجود الحادث مقتصر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس يصحح لان
 منشأ الخلاف هو أن المفعول في أي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى أنه يتعلق به في وجوده سواء كان
 المتعلق حادثا أو غير حادث وذهب الجمهور الى أنه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في
 صدر النظم واعترف به هذا القاضل وكان من الواجب أن يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف أنه
 يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
 بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود أو في وقت حدوثه فقط فان
 مطلوبه يتم بذلك فينته في هذا الفصل ولذلك ساء بالتكملة ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير يظهر
 ان الواجب بالغير سواء كان دائما أو غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ أما
 البحث عن علة الحاجة أهو الامكان أم هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو
 الحدوث وكان الحدوث محتاجا في جميع أوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به في آخر الفصل ولو
 كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن تنافعه له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا
 البحث وأما قوله انه لم يبين أن الدائم هل يقتصر الى مؤثر أم لا فليس بشيء أيضا لانه بين أن الواجب بالغير لا
 ينافي الدائم وأن علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مقتصرا او الا فلا وهذا القدر
 كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء المتكلمين لفظي لان المتكلمين
 جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزلية لكنهم قوا القول بالعله والمعلول لا يهـذا
 الدليل بل بمبادل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا أو أبي الفلاسفة فقيد اتفقوا على أن الأزلي
 يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليا ينافي اقتضاره الى القادر
 المختار ولا ينافي اقتضاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة أقول
 هذا صلح عن غير تراضي الخصمين وذلك أن المتكلمين بأسرهم صدروا عنهم بالاستدلال على وجوب
 كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون فاعله مختارا أو غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات
 حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب أن يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو
 باطل بما ذكره أولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
 وأما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتمفق عليه عندهم لان مشيئ الاحوال من المغترلة قائلون بذلك صريحا
 وأيضا أصحاب هذا القاضل أعنى الإشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموا بها صفات المبدأ
 الاول فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء
 ان احترازوا عن التصريح به لفظا فلا يخص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة
 والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يبنوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا
 لفاعل مختار بل ذهبوا الى أن الفعل الأزلي يستحيل أن يصدر الا عن فاعل أزلي تام في القاعلية وان
 الفاعل الأزلي التام في القاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي ولما كان العالم عندهم فعلا أزليا استندوا الى
 فاعل أزلي تام في القاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وأيضا لما كان المبدأ الاول عندهم أزليا تاما في القاعلية
 حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا أيضا الى أنه ليس بمقدر مختار
 بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كقاعلية المختارين من
 الحيوانات ولا كقاعلية الحيورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما ينبغي بيانه (تنبيه الحادث
 بعدم ما يمكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليه الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد

فصل واحد (تنبيه
 الحادث بعدم ما يمكن له
 قبل لم يكن فيه ليس كقبليه
 الواحد التي هي على
 الاثنين التي قد يكون بها
 ما هو قبل وما هو بعد

معاني حصول الوجود بل قبلته قبل أيضاً لا تثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبليّة هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات (التفسير الغرض من هذا الفصل الاستدلال على تقدم الزمان وتقريره أن كل ما حدث بعد ما لم يكن فإن عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلاً للوجود مثل كون الواحد قبلاً للاثنتين لأن الواحد والاثنتين قد يحصلان معاني الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يتقاربان ثم هذه القبليّة اما أن تكون عبارة عن نفس العدم أو عن نفس الفاعل أو عن أمر زائد لا جائز أن تكون عبارة عن نفس العدم لأن عدم ذلك الشيء قد يحصل بعد وجوده والقبليّة يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جائز أن تكون عبارة عن ذات الفاعل لأنها قد تحصل قبل وجود الشيء وبعده ومعها والقبليّة لا تكون كذلك فادن هذه القبليّة أمر زائد عليها ثم تلك القبليّة أيضاً أمر حادث فهي مسبقة بشيء آخر والكلام في الأول كالكلام في الثاني فيلزم أن يكون قبل كل حادث حادث لا بذاته ثم نقول وهذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي يستحيل تألفها من أمور غير منقسمة والالكانت المسافة كذلك أيضاً ولزم القول بالجزء وإذا كان كذلك استحال أن يكون الأمر الذي تلحقه القبليّة والبعديّة متألفاً من أمور غير قابلة للقسمة ولقائل أن يقول لا نسلم أن القبليّة والبعديّة والمعنية أمور رتبوية وبيانها من ثلاثة أوجه الأول أن هذه الأمور لو كانت أموراً وجودية في الخارج فهي متى نسبت إلى غير هافلا بد أن تكون موجودة ما قبل ذلك الغير أو معه أو بعده فيلزم أن يكون للقبليّة قبلية أخرى أو معه أو بعده ثم الكلام في الأول ويلزم التسلسل لا يقال القبليّة تكون قبلاً لذاتها لا لغيرها فاقطع التسلسل لا نقول كون الشيء قبلاً لشيء آخر إضافة عارضة بالنسبة إلى الغير وإضافة العارضة للشيء بالنسبة إلى الغير متأخرة عن المعارض والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون نفس الشيء وعينه فإذا كون القبليّة قبلاً لشيء آخر أو معاً أو بعده يستحيل أن تكون عين ذاته ٢٢٢ وحيث تدنو وجه الاشكال وإيضاح تلك القبليّة لا بد وأن تكون مسبقة بقبليّة أخرى

قد تكون إحدى القبليتين بعد الأخرى فتكون أحدهما موصوفة بالبعديّة بالنسبة إلى شيء وبالقبليّة بالنسبة إلى شيء آخر وما

معاني حصول الوجود بل قبلته قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد أيضاً بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبليّة هي نفس العدم فقد يكون الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات) يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات

متصل

كان كذلك لا يكون كونه قبلاً لشيء وبعد الشيء آخر نفس ذاته بل إضافات زائدة على ذاته عارضة لها

ويعود المحذور والثاني أن القبل قبل بالنسبة إلى البعد والمضافان لا يوجدان في العقل والخارج إلا معاً ولو كانت القبليّة صفة وجودية لما وجدت إلا مع البعد فيلزم أن يكون البعد الزماني من حيث أنه بعد زماني موجود حال القبل الزماني من حيث أنه قبل زماني وذلك يتنافى كونه قبلاً بعد الثالث وهو أن المقدمة الأولى من المقدمات هذه الحجّة التي ذكرتموها أن عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبليّة فلو كانت القبليّة صفة وجودية لزم اتصاف المعدم بالوجود وانه محال وإن تزككوا تلك المقدمة وذكروا بدلهامقدمة أخرى وهي أن كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة في اثباته وإذا ثبت أن القبليّة والبعديّة ليستا من الأمور الاربعية لم يكن هنا حاجة إلى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفاً بالقبليّة ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال وارد عليكم أيضاً لأن كل واحد من أجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فإن أجزاء الزمان لا توجد معاً وإن كان هذا النوع من القبليّة لا يحصل إلا بالزمان ثم أنه حاصل أيضاً في نفس الزمان فليفتقر الزمان إلى زمان آخر وإن كان لا يقتصر إلى زمان فقد بطل الاستدلال بالسكينة لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض من وجهين الأول أن الزمان موجود منقسم لذاته بمعنى أن ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها أن يكون بعض أجزائها قبل البعض فلا جرم استغنت القبليّة والبعديّة الحاصلتان فيه عن زمان آخر فاما الحركات فليست كذلك لأن الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخراً بالعكس فلا يجرم لم يكن كونها قبلاً وبعد النفس ذاتها فلا بد وأن يكون لأمر آخر الثاني وهو أن ما لو اعتقدنا أن كل واحد من أجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفي ذلك في حصول معنى القبليّة والبعديّة لأن المعنى يكون اليوم متأخراً عن الأمس أنه غير حاصل عند حصول الأمس فاما أنتم إذا لم تثبتوا قبل أول الحوادث شيئاً أصلاً لم يمكنكم أن تشيروا قبل أول الحوادث إلى شيء ما حتى تقولوا بل المعنى يحدث هذا الشيء أنه لم يكن حاصلًا عند حصول ذلك الشيء فظهر الفرق لا ياتجيب عن الأول من وجهين

الاول وان الاجزاء المفترضة في الزمان اما ان تكون متساوية في الماهية اولاً لا تكون فان كانت متساوية استحالة ان يكون بعضها لذاته متقدماً على البعض والا لزم كون كل واحد منهما متقدماً على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع اللوازم واما ان لم تكون متساوية لزم تركيب الزمان من الاقسام المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصلاً بالفعل لا بالقوة اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الاخر بالفعل قابل ٢٢٣ للانقسامات الوهمية لكن الكلام

الذي ذكرناه يعود الى الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية في الماهية يستحيل ان يكون لبعضها تقدم بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثاني سائماً صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقاً على البعض لذاته ولكن هذا البيان الذي ذكرناه عرفنا انه ليس كل ما كان سابقاً على البعض لذاته غيره لذاته فانه يصح ان يوجد معه بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وايضاً الواحد مع الاثنين وبان لا يصح ذلك فيه كتقسيم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول زمان محيط به فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على

متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن تكون بعده هذه مضافة الى قبليته قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا قبليته الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد البعد منها ما قبل قليل يزول قبليته عند تجديد البعدية وليست هذه القبليته هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل قد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هنالك شيء آخر يتجدد ويتصم فهو غير قار بالذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متعدياً كقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث الحادث قبلات وبعديات متصرفة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد بين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تجزأ فاذن ثبت ان كل حادث مسبق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطاوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الا انه خفي الماهية والشيخ قد نبه على آنيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسلم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردناها هنا لاحتياجها اليها وكونها غير مذكورة فيها مضي من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبليته والبعديته الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبليته والبعديته اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبليته به هذه الصفة لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبليته والبعديته للشئيين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرفة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها الا شيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبليته والبعديته بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا بتميز حقيقي لان المع يجرى مجرى معانيهما في معانيهما المخالفة لكن لما كان الزمان معروفاً لا آنيته لم يلتفت الى ذلك والقبليته والبعديته الا حقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا في العتول لان الجزأين من الزمان اللذين يلحقهما القبليته والبعديته لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة الا حقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ عروض القبليته للعدم على وجود زمان يقارنه واذن تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبليته الواحدة قبل موجود آخر قبليته أخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبليته لذاته وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبليته فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح نقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في حقوق قبليته أخرى يعتبرها المذهب به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع

هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرناه بالبكية وعن الثاني ايضا من وجهين الاول ان قولنا في اليوم انه من آخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضراً ولقطة كان مشعرة بحصول الامس في زمان مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان حينئذ يلزم ان يكون للزمان زمان آخر والثاني ان المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا

يمكن أن يكون المرجع بها إلى ذاتيهما الماينا أن المعية إضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع أمس أنه ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس وحيث لا يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات ٢٢٤ إلا أن يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك

ظهر فساد حججهم بالكلية واعلم أن الإلزام الذي أوردناه في تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض يمكن إيراد في كون الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الحركة إلى الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما يتنا أن المعية إضافة فتكون مغايرة ثم يعود البحث وههنا الإلزام آخر وهو أن الله تعالى سابق على العالم ويستحيل أن يكون سبقه عليه بالزمان والإلزام كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متغيرا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان فاما قوله في آخر هذا الفصل وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من غير متقسمات فالمراد منه بيان أن الأمر الذي يلحقه لذاته هذه القبلية

الاعتبار الذهني ويندفع أيضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب أن يوجد معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب أن يوجد معا وضاهما في العقل ولا يجب أن يوجد في الخارج معا ويندفع أيضا اعتراضه بان العدم لو انصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشئ ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقضى لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس عقيد لوجهين الاول أن أجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم تكن كان اتصال كل جزء عن الآخر بما هيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آتات الثاني أن تجويز وجود قبلية وبعديته لا يردان معاني جزأين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وأيضا ان قيل في الفرق أن القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث لا ينافي الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث أجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد أيضا مع الغد وان سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه أن اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس وحيث لا يعود السؤال وان لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشعرة بعمى زمان وذلك يقتضي أن يكون أيضا للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة أيضا يقتضي بطل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب أن الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانضمام والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزأ الا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم اذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعرضين يعرضان للأجزاء وتصير الأجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر هذا معنى لحق التقدم والتأخر الذاتيين به وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور رعر وضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وأمس لم نحتاج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا إلى اقتران معنى التقدم باحدهما به غير متقدما وأما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان أعني معية شئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشئين يشتر كان في منسوب اليه واحدا بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى إلى زمان يغاير

والبعديات لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمور غير منقسمة لان هذا أمر مطابق للحركة والحركة منقسمة على ما هي بيانه في النمط الاول والمطابق للمقسم منقسم لان كل ما يفرض له شئ غير منقسم فالحركة الواقعة فيه منقسمة ويكون أحد نصفي الحركة سابقا على النصف الآخر فتكون تلك المدة أيضا منقسمة وقد فرضنا غير منقسمة هذا خلف في المسئلة الثالثة في بيان أن الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد

❦ (إشارة ولان التجدد لا يمكن الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال أعني الموضوع فهو - اذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك أعني يتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) التفسير لما أثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان وأثبت أنه لا يجوز أن يكون الزمان مؤلفا من أمور غير منقسمة أراد في هذا الفصل أن يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان أن الزمان هو مقدار الحركة مبني على أمرين أحدهما أن الزمان مقتدر الى الحركة والمادة وثانيهما أنه مقدار اما الاول فالدليل عليه انما أثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القليلة والبدئية أمور ووجودية لا جرم اقتصرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القليلات والبعديات اذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من أجزاء الزمان لا يستقر ولا يثبت مع الجزء الاخر واذا كان كذلك كانت أجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة أي لا بد له من شيء يوجد فيه قوة ذلك التغير أي امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتي بيانه في الفصل الذي يأتي بعده هذا الفصل ثم ان حصول الزمان في المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القليلة والبعدية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان الشيء الواحد يستحيل أن يكون قبل نفسه فظهر أن الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الأدلة المذكورة في الفصل السالف على أن

٢٢٥

الزمان يستحيل أن يكون له بداية ونهاية فوجب أن تكون الحركة الحاصلة له أزلية وأبدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتي بيانه في النمط السادس حيث تبين أن كل حركة مستقيمة فهي متجهة الى سكون وانقطاع واما أنه من مقبولة الكم فلا نه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية

الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية ❦ (إشارة ولان التجدد لا يمكن الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال أعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك أعني يتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتقريره أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد الامع تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون الا شيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود بتغيره وعرضه ومتغيره هو جسم محل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا يدفعه شيء من ذلك فلهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له أول فهو حادث فاذا هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى أول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا الى أول لو جوب

❦ ٢٩ الاشارات ❦

والشهر الماضي كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قليلة السنة الماضية عدة أطول من قليلة الشهر الماضي وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم لذاته ثم انه اما أن يكون كما منفصلا وهو باطل لما مر في الفصل السالف أنه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما أن يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول في تعريف الزمان أنه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلا ان الحركة تعرض لها التقدم والتأخر من وجهين أحدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدئت من موضع الى موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها في السير الثاني وهم جرا الى هذا الترتيب فهذا النوع من القليلة والبعدية عرض لاجزاء الحركات لسبب تقدم بعض أجزاء المسافة على البعض وما بينهما لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فهنا أجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض وأجزاء الزمان أيضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق أن الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتأخر عنه واذا عرفت ذلك ظهر لذلك معنى قوله الزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم والتأخر اللذان لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم أن لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالات قوية ذكرناها في كتاب الماخض في المسئلة الرابعة ❦ في أن كل محدث مسبوق بمادة فصل واحد

(إشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلًا وليس هو قدرة القادر عليه والالكان اذا قيل في المحال أنه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فيبين اذن أن هذا الامكان غير كرون القادر عليه قادر عليه وليس شيأ معه ولا بنفسه يكون وجوده لافي موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحدث يتقدمه قوة وجوده وموضوع) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه وبيانه أن كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا كان اما أن يكون ممتنعا أو واجبا ومحال أن يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامكان عن القضايا العقلية وجزأ أن تقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال أن يكون واجبا لذاته والالكان موجودا قبل ٢٢٦ ان كان موجودا هذا خلف ولما بطل القرل بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين

القول بالامكان ثبتت أن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما أن يكون أمرا وجوديا أو عدميا لا جائز أن يكون عدميا لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا امكان عدمي اذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق في الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتياز لا يحصلان الا عند اختصاص كل واحد من تلك الامور والتميزة الخاصة بها فتنازعنا الآخر ولا معنى للموجود الا ما كان كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال واذا ثبتت أن كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان أمر ثبوتي فنقول هذا الأمر الثبوتي لا يخالو اما أن

تتأهي الامتدادات والماسيات في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع
وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل
فالزمان كم بقدر التغير أعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم
ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان
وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من
جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما
وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة أجزاء تجزئ المسافة ويصير بعضها متقدما
وبعضها متأخرا بازاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم
والتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين
لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا قال في الشفاء بهذه العبارة رأيت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم
الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها
في التأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر
من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما
للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد
من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضا بازاء مقدار المسافة ولزمان هو هذا العدد أو المقدار
فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والالكان البيان لتحديد الدور
هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من إيراده هذه النكتة الأخيرة
(إشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده يمكن لو جرد فكان امكان وجوده خاص لا وليس هو قدرة
القادر عليه والالكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور
عليه لانه غير مقدور عليه ارايه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين ان هذا الامكان غير
كون القادر عليه قادر عليه وايس شيئا معقولا بنفسه يكون وجرده لا في موضوع بل هو اضافي فيقتصر
الى موضوع فالحدث يتقدمه قوة وجوده موضوع) يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع أو مادة

يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه وإما أن لا يكون كذلك والاول باطل لاننا نعلل صحة الاقتدار على
الشيء بكونه ممكنا فاما نقول هذا الشيء ممكن فيه صرح أن يكون مقدورا وهذا امتنع فلا يصح أن يكون مقدورا فاذا علمنا صحة الاقتدار
بالامكان وجب أن يكون الامكان العائد الى المقدور مغاير الصحة اقتدار القادر عليه لان المعلن بالشيء مغاير لذلك الشيء لاحالة ثبت أن
الامكان أمر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما أن يكون جوهرافاعا بنفسه أولا يكون كذلك والاول باطل لان الامكان حالة اضافية فلا
يعقل كونه موجودا فاعا بنفسه فاذن لابد وأن يكون صفة فلا بد لها من محل فاذن كل محدث فلا بد وأن يوجد قبل وجوده شيء محل فيه
امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهو لا كالمطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكون ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام
فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قد عتقت أن كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبعبارة صوفية

بذلك الامكان وان تلك المادة قد عتقته وانه لا يقبل ان نسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس شيء معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا اذ لا بل هو نفي محض وعدم صرف وليس له تعيين ولا تميز وقولنا ليس له تعيين وان كان فيه نوع متناقضة من حيث انا حكمنا عليه على التعيين بانه ليس له تعيين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هناك امر متعين متميز بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فاسد الان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه أصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا انه معارض باننا نصف الشيء قبل حدوثه بانه مقدور والقادر وانه ايضا في نفسه متميز عن العدم فلو لا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالمتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ابنا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم لئن ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان ٢٢٧ صفة ثبوتية والذي يدل على انه

وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما متمتع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الازدائية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للعرض بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود الموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجوده والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هوا والمادة يمكن ان يصير موجودا بالفعل وظاهرا بجميع هذه الامكانيات محتاجة الى موضوع موجود معها هو محلها واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او في مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لاعلاقته بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما هو امكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذا علاقته له

لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا امورا فالاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل في نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان وجود الممكن شرطا فيهما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب بذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا وهذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فيسقط التسلسل لا بنا

تقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف لماهية الشيء بالنسبة الى وجوده والعارض متأخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغاير لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالاه او في غيره ومحال ان يكون حالاه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان يكون حالاه لان غيره لان وصف الشيء نعت له ونعت الشيء لا يكون حاصل في غيره ولو عقل ذلك لعقل ان تكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجوده الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوت الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون ما بالغير اقدم مما بالذات وهذا خلف واعلم ان ضرر مع العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج لكنه قضى بامكانه في الخارج والذي ذكره من انه لا فرق من عدم الامكان وامكان العدم والا لزم وقوع التفرقة في العدميات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن

البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم السبب والشرط ولا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التميز في العدمات والاماعقل ذلك ثم لئن سامنا كون الامكان أمرا او جوديا وانه يلزم اقتضاه الى المادة ولكنه متعوض على أصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة قاهاممكنة الوجود وامكانها غنى عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى أخرى فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حادثة فيها لانها أزلية وأما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن أن يكون امكاناتها حادثة فيها لاننا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكنت امكاناتها مفتقرة اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة إلا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها شرطاً في اتصافها ٢٢٨ بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك الامكانات ليس بالفاعل بل بذواتها وما كان

شرطا لأمرا اللازم للشيء لذاته كان أولى أن يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال اننا لا ندعي ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل حادث فمالم يصير أولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه من قبل الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحاً لا حظاً في الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال فثبت أنه لا يحدث الشيء الا اذا صار قبل ذلك أولى بالوجود ولا يصير أولى بالوجود الا اذا كان له مادة لاننا نقول المقدمتان ممنوعتان فلسنا نسلم أنه

شيء فيلزم أن يكون جوهر قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائما الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك أن الاشياء الحادثة تكون اما عراضا أو صوراً أو مركبات أو تقوسات راجدة مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما مكان الموجودات الممكنة في أنفسها فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها فهاهنا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه أن قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده في صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حيث بذاته مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالمتنوعات المنمزة عن الممكنات مع كونها قياصراً فاختلط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية وأما قوله لو كان الامكان موجودا كان واجبا أو ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك أن يكون للامكان مكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالفعل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها أحكام موجودات في الخارج وأحكام الموجودات غيره وجوده في الخارج من حيث هي أحكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها وأما قوله امكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون محلا لشيء ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره لان

لا يدخل في الوجود الا اذا صار قبل ذلك أولى بالوجود والذي يحقق هذا الكلام أن هذه الاولوية اما أن تكون حاصلة عند حدوث الحادث أو سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفضي الى علل ومعلولات لانهاية المادة دفعة واحدة وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما أن يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فينبغي حصولها معه لاسبقا عليه هذا خلف أو الى علقه لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم أن حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة قلن عابدا الى أن هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عندنا نحن أيضا الى الوجوه المذكورة

نعت الشيء لا يكون حاصل في غيره فالجواب أن امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو وفيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاختبار الثاني يكون كإضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع أن يقوم امكانه أيضا بذلك الغير وأما قوله لما كان الامكان صفة إضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة إضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفي ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضة الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كإضافة المضاف اليه في التقديم بعينه وأما قوله بالحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع أو مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالحيلولي فانها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بما في الخارج وأما امكان مثل هذه الاشياء صفة لما هيئاتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو أيضا صفة لوجوداتها يكرن بهذا الاعتبار كإضافة المضاف اليه وأما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده أولى ولا يصير أولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان أما الصغرى فلان الاولى لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا على وجودها وعلى عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي بعدها وأما الكبرى فلم يمتنع أن الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولى وانما يحدث مع تحقق وجوده غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق بشروط يستجيبها الحركة المتصلة التي لا أول لها الموجد في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه ﴿ تنبيه ﴾ الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما تحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع أن يكون في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث رهو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زمني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني منقاسا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخير ان يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الا آخر محتاجا الى ذلك الشيء فالحاجة هو التأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يتخلوا ما أن يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانقراضه يفيد وجود المحتاج أولا يكون والمحتاج بالاختبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاختبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالسكر بالقياس الى الواحد وكل شرط وبالقياس الى الشرط والتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن أن يوجد مع التأخر اما التأخر فلا يمكن أن يوجد مع المتقدم وربما يقال للمعنى

في بيان أن الامكان لا يجوز أن يكون وصفا ثبوتيا ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ في أن كل ممكن يحدث بالذات فصل واحد ﴿ تنبيه الشيء يكون هذا الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما تحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع أن يكون في الزمان معا

ووصل اليه الحصول واما
الاخر فليس بتوسط هذا
بينه وبين ذلك الاخر في
الوجود بل يصل اليه
الوجود لانه ليس يصل
الى ذلك الا مارا على الاخر
وهذا مثل ما يقول حركة
يدى فتحرك المفتاح او ثم
تتحرك المفتاح ولا تقول
تتحرك المفتاح فتتحرك
يدى او ثم تحركت يدى
وان كانا في الزمان معا فهذه
بعدي بالذات ثم انت تعلم
ان حال الشئ الذي يكون
للشئ باعتبار ذاته متخليا
عن غيره قبل حاله من
غيره قبلية بالذات وكل
موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد ولا يكون
له وجود لو انفرد بل عن
غيره فاذن لا يكون له
وجود قبل ان يكون له
وجود وهو الحدوث
الذاتى) التفسير المطلوب
من هذا الفصل بيان
الحدوث الذى للممكنات
لكنه قبل الخوض فيه بين
حقيقة كون الشئ بعد
غيره بالذات واعلم ان الشئ
قديم يكون بعد غيره
بالزمان والمكان وهما
مشهوران وقد يكون بعد
غيره بالذات ومثل هذا
البعد قد يمكن وجوده مع
القبيل في زمان واحد ثم

المشترك تاخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطع غور يأس
الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية
والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخر الذات ولعل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد
وهو تأخر بالمعلولية الذى هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو
تأخر ما للشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعني الذاتى بالمعنى
المشترك هو تأخر حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة ولو وضع او بالشرف يمكن
ان يصير بالفرض متقدما وهو لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان
يفرض متقدما وهو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق
لو جود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان العام المشتمل للوجود والادوجوب وهو قوله وان لم يمنع ان يكونا في الزمان معا **قوله**
(وذلك اذا كان وجوده اذعن آخر وجود الاخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الاول الاخر حصل له الوجود
بل يصل اليه الوجود لانه ليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر وهو بيان التأخر بالذات بتقريره
في بعض أقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجوده اذعن المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعنى
المتقدم كالهة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فاستحق المتأخر الوجود الاول المتقدم حصل له
لو جود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علته في
الوجود بل يصل اليه الوجود لانه لا عن المتأخر ولبس يصل الى المتأخر من تلك الهة الامار على المتقدم وذهب
الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بتوسط بين ذات
العلة ووجوده ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب **قوله** (وهذا مثل ما تقول حركة
يدى فتتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتتحرك يدى او ثم تحركت يدى وان كانا
معا في الزمان فهذه بعدي بالذات) وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتى ومعناه واضح واعترض الفاضل
الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا
العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشئ مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيا
آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة ينافي ذلك
ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر لغيره ونسبه الى الراككة واقول تقدم
لشئ الذى منه الوجود على الشئ الذى له الوجود في الوجود معلوم ببيدته العقل وليس الغرض من
هذه البيانات والامثلة تعريفة ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزمانى فان الجمهور
ظنون ان وجود التقدم الزمانى شرط في وجود هذا التقدم **قوله** (ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى
يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له وجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل
ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتى شرع في المقصود وهو اثبات
الحدوث الذاتى للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون
قبل حابه بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضى

كذلك كلاً واحداً فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولقائل أن يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك
 حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة له الا كونه مؤثراً فيه فادقنا العلة متقدمة على المأول وعيننا بالتقدم التأثير كان معنى
 الكلام أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحداً وذلك هدر لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم أمراً
 وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الأمر أو لا ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم أمران
 أحدهما أن الشيء إذا كان علة لشيء فالوجود ما وصل الى المعلول لا بعد وصوله الى العلة ومروءه او ما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك
 يقتضي تقدم العلة على المعلول وثانيهما أنه يقال في المشهور راني حركة يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم
 واعلم أن الأول ضعيف جداً لان قولنا الوجود مر بالهـ ثم وصل الى المعلول كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه أن ذات العلة مؤثرة في
 المأول فهذا مسلم لكننا لا نفتي بالتقدم وان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بعد التصور والثاني
 أيضاً ضعيف لانه تمسك بكلام أهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم أن أهل العرف تصور رامن ذلك الا أن حركة اليد
 مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيت انهم أرادوا به الصيغة أمراً وراء التأثير فهو ممنوع ولا بد من الدلالة عليه ثم انه بعد تفرير البعدية
 بالذات شرع في بيان أن كل ممكن محدث فان وجوده بعد عدمه بعدي بالذات لان الأمر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية
 بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجوداً بغيره فانه يستحق العدم لو انقرض أو لا يكون له وجود لو انقرض وهذا يقتضي تقدم كونه على
 كونه تقدم بالذات وهذا هو الحدوث لذاتي ولقائل أن يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولا بد فوجه آخر
 والذي أورد في أول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما أورد قبل ٢٣١ اشتر وع في المقصود غير منتفع به

فيه والذي يتفهم به هو
 القبلية الذاتية لا على
 سبيل العلية كما ينه
 وما ذكر فكان الكلام
 مستدركاً من هذا الوجه
 ثم اثن هزلنا عن هذا المقام
 فنقول لا ينافي في أن
 ما للشيء من ذاته قبل ماله
 من غير قبلية بالذات لكن

ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي
 بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انقضى عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج وأما
 بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما
 يكون باعتبار عدم علته وكلاهما غايران له وهذه الحالة أعني التجرد عن الاعتبارات لا تكون الا في
 العقل فالحال التي لا تكون له متجردا عن الغير اما العدم واما أن لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو
 حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق بما بعده أو بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل
 الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود فان المستحق للوجود
 هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم باللا وجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق

لانسلم أن الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون متمتعاً بذاته والممكن ان لا يكون متمتعاً بذاته بل
 الممكن يصمدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق اللا وجود من ذاته وافرقت بين استحقاق الوجود
 وبين استحقاق اللا وجود ظاهر واظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم عكسكم أن تثبتوا أن عدمه قبل وجوده بالذات
 وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انقضى أو لا يكون له وجود لو انقضى فيه مغالطة لانه ان أردنا بالانقضاء اعتبار ذاته من حيث هي
 مع قطع النظر عن وجود علته وعدم علته فلا نسلم أنه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته فلو كان كذلك لكان متمتعاً لا يمكن أن أراد
 بالانقضاء اعتبار ذاته مع عدم علته وجوده في هذه الحالة لا شك أنه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علته وجوده فان علة عدم المعلول
 عدم علة وجوده عندهم واذ كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصل للشيء من غيره
 وعلى هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم أصلاً على الوجود واعلم أن اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي أن لا يكون مستحقاً
 للوجود والعدم من ذاته فهذه اللا استحقاق مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحيث لا يحصل منه الحدوث
 لذاتي ولترجع الى تفسير المتن واعلم أن من أول الفصل الى قوله ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء في اعتبار ذاته في بيان ماهية
 البعدية الذاتية ومنه الى آخر الفصل في بيان أن كل ممكن محدث بالذات فاما قوله الشيء يكون بعد الشيء من رجوع كثيرة مثل البعدية
 الزمانية والمكانية فعناء ظاهر وأما قوله وانما يحتاج الا أن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يتنع أن يكونا في الزمان معاً
 وذلك اذا كان وجود هبدا عن آخر وجوده لا يخرج عن فاعلم أن معناه أن القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي
 وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبلية بالمكان وأما القبلية الواجبة فهي أن تكون

ووجود هذا عن ذلك ووجود ذلك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس يشعر بان القبلية الواجبة لا تتحقق الا مع العلية وفيه نظر كما بيناه
 او يجعل قوله ووجود هذا عن آخرو وجود الاخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد
 على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذابينه
 وبين ذلك الوجود بل يصل اليه ٢٣٢ الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر فـ لم ان المراد منه ان العلة

متوسطة بين ذات المعلول
 ووجوده واما المعلول فليس
 بمتوسط بين ذات العلة
 ووجودها واما قوله وهذا
 مثل ما تقول حركت يدي
 فتحرك المتفاج الى قوله
 فهذه بعدية بالذات فالمراد
 منه الحجة الثانية واما قوله
 ثم أنت تعلم أن حال الشيء
 الذي يكون للشيء باعتبار
 ذاته قبل حاله من غيره
 قبلية بالذات فعنه ظاهر
 واما قوله وكل موجود عن
 غيره يستحق العدم لو
 انقرض أو لا يكون له وجود
 لو انقرض بل عن غيره فاعلم
 أن معناه ظاهر وقد عرفت
 ما في هذه المقدمة من
 الاشكال واما قوله فاذن
 لا يكون له وجود قبل أن
 يكون له وجود وهو الجدوث
 الذاتي فعنه أنه يلزم من
 المقدمتين المذكورتين أن
 ألا كون متقدما على
 الكون أي العدم متقدما
 على الوجود تقدم بالذات
 وهو المطلوب في المسئلة
 السادسة في أن العلة

العدم لو انقرض أو لا يكون له وجود لو انقرض فإلما لانه ان أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي
 فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم أو الوجود والالكان بمنعلا محكما وان أراد به اعتبار ذاته مع عدم
 علة فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج
 فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من أن تعتبر مامع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها
 اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فاذن
 انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن
 الوجود والعدم معا ولقطة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انقرض ليست بمعنى
 العدول حتى يكون معناه انه يثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على
 الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انقرضت ماهيته وتقدير النتيجة ان
 تجرد تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات (تنبيه ووجود المعلول متعلق
 بالعلة من حيث هي على الحال التي هي تكون علة من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن
 تكون من خارج لها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم أو المادة
 حاجة النجار الى الحشب أو المعاون حاجة النشار الى نشار آخر أو لوقت حاجة الآدمي الى الصيف
 أو الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع أو زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن) يريد أن ينبه على
 أن المعلولات لا تختلف عن علة التامة قد كرر أن وجود المعلول متعلق بعلة المستجمعة بجميع ما يحتاج
 اليه في علة بالفعل كما مضى ثم أشار الى بعض تلك الأمور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة وإلى
 ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة كلامع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة
 هاتين الحركتين لا تحصل موجودا إلا بأحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة
 غير طبيعية والارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله أو غير ذلك إشارة الى القسم
 الثاني أعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم علة بالفعل فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن
 يشتمل عليها خمسة وهو أن يقال تلك الأمور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيا
 بنضاف الى العلة لينمكن من العلية أو شيا لا ينضاف اليها والاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها كآلة
 واما شئ لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون أو وصف لها كالداعي والشئ الذي لا ينضاف اليها
 اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي
 الى الصيف أي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جميع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيقي وافق
 رهر الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع أيضا على أدمه كزغيف وأرغفة فالمنسوب اليه أما آدمي بفتح الالف
 والذال أو آدمي بفتح الالف وكسر الذال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة
 بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع

متى كانت مستجمعة جميع الامور المعبرة في علة فانها تبطل فيل تختلف المعلول عنها فصل واحد (تنبيه ووجود الاحوال
 المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي هي تكون علة من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن يكون من
 خارج لها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم أو المادة حاجة النجار الى الحشب أو المعاون حاجة
 النشار الى نشار آخر أو لوقت حاجة الآدمي الى الصيف أو الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع أو زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة أو لم يكن موجودا أصلا فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول وإن لم يوجد وجب عدمه وأيهما فرض أبدا كان مابازائه أبدا أو وقتا ما كان وقتا ما وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدان لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضابفة في الأسماء بعد ظهور المعنى التفسير أقول وجود المعلول مقتدر إلى أن تحصل العلة مستجمعة بجميع الأمور التي لا يتم عليها بالفعل إلا معها وتلك الأمور إما أن تكون صفات دائمة إلى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والإرادة الجازمة وغيرهما وإما أن تكون خارجة عن ذاتها وذلك من تلك الأمور ههنا ستة أشياء أحدها الآلة مثل حاجة النجار إليها والثاني المادة مثل حاجة النجار إلى الخشب والثالث المعاونة مثل حاجة النشار إلى نشار آخر ورابعها الوقت مثل حاجة الآدمي إلى الصيف فإن كثيرا من الأفعال لا يمكنه الاشتغال بها إلا في هذا الوقت لاسيما اتخذ الأديم وأصلحها وخامسها حصول الداعي مثل حاجة الأكل إلى الجوع

٢٣٣

الذي هو شهوة الأكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة الفسال إلى زوال الدجن قال صاحب الصعاج الدجن بالكسر الغيم اليابس وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطبر الكبير وسحابة داجنة ولقائل أن يقول انكم جعلتم زوال المانع جزأ من العلة من حيث أنها علة بالفعل وذلك خطأ لأن زوال المانع قيد عدمي والقيد العدمي لا يجوز أن يكون جزأ من علة الشيء الموجود إذ لو جاز أن يكون العدم جزأ من علة الشيء الموجود لادخل في علة الشيء الموجود علة العدم جزأ من علة الوجود لجاز أيضا أن يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى

الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة والدجن في قوله حاجة الفسال إلى زوال الدجن هو اليابس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بأنه قيد عدمي والعدم لا يكون جزأ من العلة الموجودة والجواب أن الشيخ لم يقل أن هذه الأمور أجزاء العلة بل ذكر أنها مما له مدخل في تميم عليها وصبر ورتها علة بالفعل ولا شك أن العلة مع ما يمنع من التأثير لا تكون علة بالفعل وأعلم أن الأمر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مفسد بوجوه من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل فيصح أن يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم علة العلة العدم ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ويصير جزأ من المفهوم عن علته العامة إذا كان ذلك المفهوم مركباً في العقل ٥ قوله (وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحاجة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا أصلا) قوله (فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول وإن لم يوجد وجب عدمه وأيهما فرض أبدا كان مابازائه أبدا أو وقتا ما كان وقتا ما) أي فإذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فإذا وجدت وجب وجود المعلول لأنه لم يتوقف إياها وإن لم يوجد وجب عدمه لأنه توقف على شيء لم يوجد أي الأمرين فرض أبدا أو وقتا مادون وقت كان مابازائه بمثله ٥ قوله (وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدان لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضابفة في الأسماء بعد ظهور المعنى) أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال

٣٠ - الإشارات

ثم قال وأما عدم المعلول فانه متعلق بأن لا توجد العلة مع جميع الأمور المعتمدة في عليها أما لأن شيئا من هذه الأحوال والشرائط محتل وإن كانت ذاته موجودة وأما لأن ذاته قد عدمت وفيت وإذا عرفت ذلك فنقول إذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتمدة في العلية وجب حصول المعلول معها وإن لم توجد وجب عدمه وأي القسمين فرض أبدا كان المعلول أيضا أبدا وأيها فرض وقتا كان بازائه من المعلول أيضا كذلك وإذا فرضنا شيئا متشابه الحال في جميع هذه الأمور وممتنع التغير وله معلول وجب أن يجب ذلك المعلول عنه أبدا لأن جميع الجهات المعتمدة في عليها إذا كانت حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت أن ثبوت المعلول على العلة واجب لزوم لدوام تلك العلة ودوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فإن لم يسم هذا المعلول مفعولا لأجل أنه لم يتقدمه عدم فلا مضابفة في الألفاظ بعد ظهور المعاني وأعلم أن الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التي لا يزال القائلون بالعدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهي أن الأمور التي هي آثار مؤثرة في العالم إما أن تكون بأسرها أزلية أو لا تكون والثاني باطل إذ لو كان شيء

منها حادثا لا فقير حدوثه الى مؤثر آخر والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الا نحو الكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور والمعتبرة في مؤثره الله تعالى في العالم ازلية وايضا فمن الظاهر ان المؤثر متى حصل مستجمعا لجميع الامور والمعتبرة في المؤثرية وجب ترتيب الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الامور والمعتبرة في المؤثرية ولا صدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللا صدور الامر جح آخر فلم تكن جميع الامور والمعتبرة في المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذ ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذا ٢٣٤ الكلام انما يلزم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا لاحتمال ان يقال انه كان

في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمد الان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجوده ههنا شأنه امين على ان العلة الاولى بمنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجوز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد او وجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم او ما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم تقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث (تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجوده لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان) هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور (قوله وما يتقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط) وهذا ان كان السلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس تمييزه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من اضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجوده لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعندها يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعمالهما في صدر النمط (قوله والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشيء وجوده مادى والاحداث هو ان يكون من الشيء وجوده زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى و زمان آخر فاذن التكوين والاحداث مرتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطئه كما ذهب اليه الفاضل الشارح (تنبيه و اشارة كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشي وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضرر من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا فلا يقف فالحق انه يجب عنه) المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن

في الازل مر يد الاحداث العالم في وقت دون وقت فاذا قالوا فلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا على وجه الاستقصاء في المسئلة السابعة في تفسير لفظ الابداع فصل واحد (تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجوده لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التفسير اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلاثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه

عدم زمني فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة و زمان وقد مر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى مرتبة من التكوين والممكن وهذه مسئلة خطاية وانما ذكر هذه المسئلة ليتبين ان كون الباري تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازلما اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له لو لم يكن ازلما (المسئلة الثامنة) في ان احد طرفي الممكن لا يرجح على الآخر الا لعلته وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد (تنبيه و اشارة كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشي وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضرر من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه)

التفسير أقول قال صاحب الصغاح قولهم فلان في هذا الامر جندع اذا كان أحد فيه حديثا واعلم أن هذا الفصل مشتمل على مطلوبين أحدهما ان الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونه ضرورة غنية عن البرهان وثانيهما أن حصول المعلول عند حصول العلة التامة واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم يسمى الفصل المشتمل عليهما بالثنية والاشارة اما التنية فلاجل الاول واما الاشارة فلاجل الثاني وانما اقتصر الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن البارى تعالى في الاول ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك من علة أخرى فلا يكون البارى تعالى مستقلا بالموثرية في الازل فلا بد من ترتب الاثر عليه واعلم أن في المقدمة الثانية بحثا وهو أن الشيخ قال المعلول حين ما يصدر عن العلة اما أن يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه أو ما وجب صدوره عنه والاول هو المطلوب واما الثاني فانه يقتضى أن يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحيث قد يعود المحال في طلب سبب الترتيب جندعا فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلا جرم ٢٣٥ اقتصر الى المرجح وبعد حضور

هذا السبب صار الوجود أولى وأرجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجاريد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقي في حد الامكان فتقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لاشك في امكان صدور المعلول عنه فان كان لا صدوره عنه محال فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور والا صدوره مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليقرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل

والممكن يقتصر في ترجح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم أولى وان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويقرغ الى ضروب من البيان كما يقرغ الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين لا يمكن أن تترجح احدهما على الاخرى من غير متبني آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترتيب جندع عن تلك العلة ما أن يكون واجبا أو لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون متمتعاً مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جندعا أي جديدا أو حديثا ولا يقف بل يؤدي الى الاقتدار بعد كل سبب الى اسبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه أيضا أن لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترتيب عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وأيضا أن العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليةا وانما وصف الفصل بالثنية والاشارة مع الاشتماله على حكم أولى وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينزع فيه أحد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببته واجبا وهذا ما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب (تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه أو بالتقريب فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جندعا فنتهي الى حيثين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجودا بالتقريب فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) يريدان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحدا لاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الموضح ولذلك وصف الفصل بالثنية وانما كثرت مدافعة الناس اياه لان غفاله لم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره أن يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه

أخرى فيكون اختصاص أحد زمانى حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني ان كان لا مر لم تكن الاولوية بالحاصلة أولا كانه وان كان لا مر كان اختصاص أحد الزمانين بالوقوع دون الزمان الا نخرج ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجحها لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية ويثبت أنه متى خرج عن حد التساوي فلا بد من الوصول الى الوجوب (المسئلة التاسعة) في أن الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد (تنبيه مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين مختلفتي المفهوم وفي مختلفتي الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جندعا فنتهي الى حيثين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجودا بالتقريب فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) التفسير أقول تحرير هذه الحجة أن مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا ما غير مفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهوم ان ما أن يكونا مقومين أو لازمين أو أحدهما مقوم والا نخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني فالوازم معلولة فيكون مفهوم

أنه صدر عنه هذا اللازم بخلاف المفهوم أنه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الأول بعينه فيهما ويلزم أما التسلسل وهو محال أو
الانتهاء إلى جزأين داخليين في الحقيقة فيعود القسم الأول وإن كان الثالث لزماً منه تركب الماهية لأن كل ماله جزء كانت ماهيته مركبة ولزم
أيضاً أن يكون المعلول واحداً ٢٣٦ لأن الجزء لا يكون معلولاً فيكون المعلول هو أحدهما لا هما معاً فهذه هي الحجة

القوية في هذه المسئلة وقد
يناضحها في كتبنا من
وجوه كثيرة ولنقتنع ههنا
منها بنكت قليلة فنقول
أن مفهوم أن هذا الشيء
ليس بجسم مغاير لمفهوم
أنه ليس بشجر فهذان
المفهومان إما أن يكونا
مقومين أو لازمين أو أحدهما
مقوم والاخر لازم ونسوق
التقسيم المذكور بعينه حتى
يلزم أن يقال البسيط لا
يسلب عنه الاثني واحد
وذلك معلوم الفساد
بالضرورة قلن قالوا
المفهومان إنما اختلفا
لتغاير النسبتين لا تغاير
المسلوب عنه فنقول فلم
لا يجوز أن يقال ههنا أيضاً
المفهومان إنما اختلفا
لتغاير النسبتين أعني
نسبة العلة إلى هذا المعلول
وإلى ذلك المعلول وإن
كانت ذات العلة في نفسها
بسيطة احدية وأيضاً
فالمفهوم من كون هذا
الرجل جالساً غير المفهوم
من كونه قائماً ونسوق
التقسيم المذكور حتى
يلزم أن يكون الجسم
غير القائم والمتكلم غير

(ب) أي علية لأحدهما غير علية للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض
ليس شيئاً واحداً بل هو شيان أو شي مو صوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً هذا خلف وهذا
القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيطان إما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء
الواحد أو من لوازمه فإن كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف فهما إذن من مقوماته وفي بعض
النسخ زيادة أو بالتفريق بعد قوله فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه والمراد منه أن يكون أحدهما
من مقوماته والاخر من لوازمه وحيث لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم
ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعال الكلام وعلى الجملة مع جميع
التقديرات يلزم منه تركب إما في ماهية ذلك الشيء أو لانه موجود بعد كونه شيئاً ما أو بعد وجوده بتفريق
لهما الأول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة والثاني كما في العقل الأول بحسب التسكر
الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته
فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط أن لا يكون أحدهما
بتوسط لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وإنما قال
فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لأن الماهية قد تكون بسيطة والتكرير يلزمها ما للوجود أو لما
يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا هذا
الشيء ليس بجسم وليس بشجر وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقديقيل وأشياء
كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شئ في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله
تلك الأشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحداً والجواب عنه أن سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء
للشيء أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فإنها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي
وجود أشياء فوق واحدة يتقدمها حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة وصدور الأشياء
الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه أن السلب يقتضي ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه
ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يقتضي ثبوت موصوف وصفة والقابلية إلى قابل
ومقبول أو إلى قابل وشئ يوجب هذا المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي اختلاف حال
القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع
خروجها عنها وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يمكن في تحققه فرض شيء واحد هو العلة واللامتنع استناد
جميع المعلولات إلى مبدأ واحد لا يقال الصدور أيضاً لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشئ صادر
لأنه قول الصدور يقع على معنيين أحدهما أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهذا هو المعنى المتقدم على المعلول ثم على الإضافة
العارضه لهما وكلامنا فيه وهو أمر واحد أن كان المعلول واحداً وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها
أن كانت العلة ذاتها وقد يكون حالة تعرض لها أن كانت علة للاثبات بل بحسب حالة أخرى أما إذا كان

السالك بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلاً للسواد غير المفهوم من كونه
قابلاً للحركة وتسوق التقسيم إلى أن يلزم منه أن لا يقبل الشيء الواحد لا مقبولا واحداً وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الأشياء
الآن يقال تغاير المفهوم إنما حصل لاختلاف نسب القابل إلى المقبولات وأما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول

ما لانهاية له فينقطع اليها ما لانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد
 ما لانهاية له ومن هو لا من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لو جوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده
 الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يستل عن لم فهو لا هو لا
 لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد
 اتفاقهم على ذلك اقرقوا فرقتين فذهبت احدهما الى ان ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم
 المتكلمون وكثير من سائر الملبين والثانية الى ان بعض ماعداه غير مسبوق بالعدم الاسبق بالذات وهم
 جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجود ثم ابتدأ أو وجد العالم بارادة
 واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحدوث لا أول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل
 لا موزماتها وجوب كون تلك الحوادث موجودا بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما
 لانهاية له كلية منحصرة في الوجود والاعتبار في شئ يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة
 لا احادها معاني الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد
 والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجود بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهنا امتناع وجود كل واحد
 من الحوادث لكونه متوقفا الوجود على ايقضاء ما لانهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير
 المتناهية يمتنع ان تنقضي وأشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى
 قوله فينقطع اليها ما لانهاية له ومنها وجوب ترايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي يمتنع ان
 يزيد أو ينقص والى هذه الحجة أشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد
 ما لانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طرأ عليها تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر
 الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهي قبله وبعده اقرقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت
 التخصص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت أو للفاعل أو لشي غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالحقيقة
 لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة اقرقوا الى ثلاث
 فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوده لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور
 قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجرى اهرم وهو لا يما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون
 الوجوب ويعملون على التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل
 الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت تمتعالا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول أبي القاسم
 البلخي وهو المعروف بالكبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل
 بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل وهو لا يستل عما يفعل أو اعترفوا
 بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح أحد
 مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اناءين متساويين النسبة اليه
 من كل لوجوده فانه يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم أصحاب أبي الحسن الاشعري
 ومن يخذل حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين وأشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هو لا من
 قال الى قوله ولا يستل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهو لا هو لا **قوله** (وبازاء هؤلاء قوم من
 القائلين بوحداية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله
 الاولوية وان له لانه لن يتميز في عدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا أو بالاشياء ان لا توجد عنه أصلا
 بحال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان

ما لانهاية له فينقطع اليها ما لانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لانهاية له ومن هو لا من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لو جوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يستل عن لم فهو لا هو لا وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولوية وان له لانه لن يتميز في عدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا أو بالاشياء ان لا توجد عنه أصلا بحال بخلافها

واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلا دائما إما أن كانت فاعليته ممكنة احتياج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك وأراد بالاحوال الأولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا وبقا بلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا وهي لا تكبرن له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار إلى أن عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امسالك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال آخر بصير فيها فاعليته أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل وعرضه من ذلك لرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لأن يفعل فيه من الباقية ﴿ قوله ﴾ (ولا يجوز أن يسنح ارادة متجددة الاداع ولا أن يسنح جزا فاك كذلك لا يجوز أن يسنح طبيعة أو غير ذلك بالتجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما عهد له التجدد فتجدد وإذا لم يكن تجدد كان حال ما لم يتجدد له شيء حالًا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لأمري تيسر أو لأمري زال مثلا كحسن من الفعل وقتما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عدا أو كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال) لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاشتبهوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبى فأشار الشيخ إلى ابطال الارادة المتجددة أولا بانها لا بد وأن يتبع أمر متجدد يقتضي إثارة أحدا المقدورات كشوق ما أو ميل إليه وهو الداعي والالكان تعلقها بذلك المقدور ودون ما عداه جزا فافارهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجفاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الإطلاق على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة أو طبيعة كالتنفس أو مزاج كحركات المرضى أو عادة كاللعب باللعبة مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما أن العيب يكون باعتبار من الغاية والشيخ أطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص ثم إن الشيخ جعل الحكم أعم مما فيه التنازع للاستظهار قال وكذلك لا يجوز أن يسنح طبيعة أو غير ذلك بالتجدد حال أي لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي تتعلق به الفعل على الإطلاق سواء كانت طبيعة أو ارادة أو قسرا من غير تجدد وأبطل ذلك بان حال الشيء المتجدد دائما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر ويسلسل مادفة وهو باطل وأما اشياء بعد شيء وهو القول بحوادث لا أول لها ثم أشار إلى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالًا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا وإما صدور في جميع اوقات وجوده واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلا مع قولهم إما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور أما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وأبطل القول بان لا يتجدد شيء أشار إلى هذين القولين أيضا قول يتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لأمري تيسر كحسن من الفعل وقتما تيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات أو معين يعنى صيرورة الفعل متبائبا بعد كونه متمتعا أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم أو جعلته لأمري زالى كقبح كان فزال عند الوقت الصالح

ولا يجوز أن يسنح ارادة متجددة الاداع ولا أن يسنح جزا فاك كذلك لا يجوز أن يسنح طبيعة أو غير ذلك بالتجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما عهد له التجدد فتجدد وإذا لم يكن يتجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالًا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لأمري تيسر أو لأمري زال مثلا كحسن من الفعل وقتما تيسر أو معين أو غير ذلك مما عدا أو كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال

قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضه الخير والوجود هو كون المعلول مسبوقا بعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد
انكشف لذوى الانصاف ٢٤٠ ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال وأما كون المعلول

أو امتناع كان فزال عند وقت الامكان أو غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجديد شيء
ما وقد أبطلنا ٢٢٠ قوله (قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضه الخير والوجود هو كون
المعلول مسبوقا بعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم في كل
حال ليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
لغيره فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره كما ثبت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو
من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وأبطل القول بالحدوث أراد أن يشير الى ضعف حجج القوم
وحججهم أيضاً تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فيما يتعلق بالفاعل هو قوله لم ان فعل الفاعل
المختار يجب أن يكون مسبوقاً بعدم ومما يتعلق بالفعل هو قوله الفعل في نفسه يمتنع أن يكون الا محدثاً
فذكر أن الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب بحل
ذكره فيما لم يزل عن افاضه الخير والوجود ان كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بعدم فهذا عرض ضعيف
ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث أو في وقت آخر حدث قبله أو بعده
من غير تخصيص وأرلوه لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه
يتمتع أن يكون غير حادث فقد ثبت في صدر النظم على فسادهم وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائماً
الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها
وبيان وجوه الخطأ فيها ٢٢٠ قوله (وأما كون غير المتناهي كلاماً وجود الكون كل واحد وقائماً
موجوداً فهو توهم خطأ فليس اذا صبح على كل واحد حكم صبح على كل محصل والا لكان يصح أن يقال الكل
من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الامكان على
الكل كما يحل على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو أن القول بصحة الحكم على الكل بكل
ما يصح أن يحكم به على كل واحد يقتضي القول بإمكان دخول غير المتناهي في الوجود لا مكان دخول
كل واحد منها في الوجود هذا مما يصح حون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تنهاى ولا
يمكن أن تدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج به الى الوجود ٢٢٠ وقوله (قالوا ولم يزل
غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوماً الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل
ولا يتم ذلك كونها غير متناهية في العدد وأما
توقف الواحد منها على
أن يوجد قبله مالا نهاية
له أو احتياج شيء منها الى
أن يقطع اليه مالا نهاية له
فهو قول كاذب فان معنى
قولنا توقف كذا على
كذا هو أن الشيءين وصفاً
معاً بعدم والثاني لم يكن
يصح وجوده الابد وجود

ممكن الوجود في نفسه
واجب الوجود لغيره
فليس يناقض كونه دائماً
الوجود بغيره كما ثبت عليه
وأما كون غير المتناهي
كلاماً وجود الكون كل
واحد وقائماً وجوداً
فهو توهم خطأ فليس اذا
صبح على كل واحد حكم صبح
على كل محصل والا لكان
يصح أن يقال الكل من غير
المتناهي يمكن أن يدخل
في الوجود لان كل واحد
يمكن أن يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل
كما يحل على كل واحد قالوا
ولم يزل غير المتناهي من
الاحوال التي يذكرونها
معدوماً الاشياء بعد شيء
وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه أكثر وأقل
ولا يتم ذلك كونها غير
متناهية في العدد وأما
توقف الواحد منها على
أن يوجد قبله مالا نهاية
له أو احتياج شيء منها الى
أن يقطع اليه مالا نهاية له
فهو قول كاذب فان معنى
قولنا توقف كذا على
كذا هو أن الشيءين وصفاً
معاً بعدم والثاني لم يكن
يصح وجوده الابد وجود

المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت
من الاوقات يصح أن يقال ان الاخر كان متوقفاً على وجوده مالا نهاية له أو محتاجاً الى أن يقطع اليه مالا نهاية له بل أي وقت فرضت
في حديث يشبهه وبين كون الاخير اشياء متناهية في جميع الاوقات هذه صفة

لا سيما والجسم عندكم وكل واحد واحد فان عنيتهم هذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان
يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان تغير لفظها بتغير
لا بتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما تبيننا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة
عنه كوننا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا لا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها فينبغي ان يكون المذهب واليك الاختيار بعقلك
دون هوالك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا (النفس اقول اهل الفرق ثمان منهم من أثبت أكثر من واحد واحد من ذواتهم منهم من
لم يقل الا بالواجب الواحد اما الفرق بقى الاول فقد تجزوا الى ثلاث فرق أحدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو
عليه من الشك والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قبل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت
قوله تعالى لا أحب الا^٣ فلين فان الهوى في حظيرة الامكان اقول يجب علينا ان تذكر ههنا ما يدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا
العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان الصغرى من ثلاثة ٢٤١ أوجه فالاول الجسم مركب من

الهيولى والصورة على
ما هو والثاني الاجسام
متشاركة في الجسمية
ومتباينة بخصوصياتها وما
به الاشتراك غير مائة
الامتياز فخصوصية كل
واحد واحد منها مركب
بما به الاشتراك وما به
الامتياز والثالث كل جسم
قانا نفس من فيه اجزاء
حسنة بحسب الانقسامات
بيان الكبرى ان كل مركب
فهو مقتصر الى كل واحد
من اجزائه وحزوه غيره
فكل مركب مقتصر الى
غيره وكل مقتصر الى الغير
ممكن لا يقال لم لا يجوز ان
يقال الجسم وان كان ممكنا
لذاته لكنه واجب

لا سيما والجمع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتهم هذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل
واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير
ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان تغير لفظها بتغير المعنى (اشارة الى الجواب عن
الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث البوي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه
قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث البوي
في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى
انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان تنتهي الذوب اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب
لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوب بهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث
النوي من الحوادث الا عددها واذ كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع هذه الاوقات
هذا الحكم تكون حقا وان كان معناه ان الحادث البوي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع
قوله (قالوا فيجب من اعتبار ما تبيننا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود مختلف النسب الى الاوقات
والاشياء الكائنة عنه كوننا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا لا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
فينبغي ان يكون المذهب واليك الاختيار بعقلك دون هوالك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) مراده ان المتنازع
واجب الوجود لا يختلف نسبة الى الاوقات والى معلولاته الاولى بمعنى العقول التي لا واسطة بينها وبين
المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم لزوما ذاتيا بمعنى النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها
تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا واسطة شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها بمعنى الحركة
السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فينبغي ان يكون الحوادث اليومية (قوله) (فهذه
هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هوالك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) مراده ان المتنازع

٣١ - الاشارات * لو حوب اجزائه لا فانقول اننا بينا تعلق كل واحد من اجزاء الجسم بعضها ببعض
اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما في الاجزاء الجسمية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الاجزاء الجنسية والحجة
الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحدا الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لوجودها وكل ما كان كذلك كان ممكنا
الحجة الرابعة الاجسام مقتصرة الى الاعراض وكل ما اقتصر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها
وكل ما كان كذلك فهو ممكن هذا مجموع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد منها وعليه الفرق الثانية زعموا ان
العالم له ذات وصفات اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية وهي واجبة
لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والشكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالدلالة المذكورة
على فساد المقالة الاولى الفرق الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته وليسكن واجب الوجود مع ذلك أكثر من واحد
ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من أثبت الهين واجبين لذاتيهما أحدهما خير والا^٣ خشرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها الباري

والنفس والهيولى والذهب والخلاء وفساد هذه الاقاول واشباهها انما يظهر بالدلالة المذكورة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد وأما القائلون بأن واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلام صار فيها لا يزال فاعلامهم المليون باسرها ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلام هذا العالم وهم أكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من أدلة القائلين بأن الحوادث الماضية بذاته ثلاثة أوجه أحدها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية بذاته مكان قد دخل ما لانهاية له في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود قد حصره الوجود وما لا يتناهى لا يكون محصورا وثانيها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية أول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فإذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لانهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له كان محالا أن يدخل في الوجود فوجب أن يكون حدوث الحوادث اليومية متمتعاً ولم يكن كذلك علمنا أن الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو أن كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد أن فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم يقدم خلق العالم على الوقب الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقوال ثلاثة أحدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم وجد حين كان أصله لوجوده وثانيها قول الكعبي وطائفة أخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد وهو لا يعلم لا يقولون انه كان قبل ذلك محتجاً بذاته ثم انقلب ممكناً بل يقولون انه قبل حدوثه في محض وعدم صرف وليس له تخصص ولا تميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول أكثر الفرق وهو أنه لا يتعلق بوجوده بجزء وبشيء آخر بل بالفاعل ولا يستل عباً يفعل وبيانه هو أن الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح أحدهما فدوره على الآخر لا مرجح فان المارب من السبع الضاري اذا عن له طر يقان متساويان في جميع الامور والمعتبرة فانه لا بدوان يسلك أحدهما لا المرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من الوجوه فانه يختار أحدهما ٢٤٢ لا مرجح وكذلك

في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التماثل

الجامع الخبير بين رغبين الى غير ذلك من الصور وههنا لا يخفى لو امكن أن يمنع من امكان حصول التساوي وهو مكابرة أو يقال عند حصول التساوي لا يختار أحدهما بل يصير حتى يموت جوعاً وعطشاً ويفترسه السبع وهو أيضاً مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدة الية الاول يقولون أن واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته وأحواله الاولية فاعلم أن هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو أن ما لا جله كان واجب الوجود مؤثراً في العالم اما أن يكون أزلياً أو لا يكون فان كان فاما أن يجب ترتيب الاثر عليه أو لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكن والممكن لا بدله من مؤثر فالأثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية في المؤثرية لا بدله من أمر آخر فلا تكون الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتيب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور والمعتبرة في المؤثرية بقديم الاثر واما القسم الثاني وهو أن يقال الامور التي لاجلها اثر الله في العالم غير أزلية فهي حادثة والحادث لا بدله من مؤثر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على ما مر في النمط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقاً بالآخر لا إلى أول لزم القول بحدوث لا أول لما وعلم أن الشيخ قد أدخل في هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لأنه أصح في ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لأنه لو لم يكن ممكناً قبل ذلك لكان اختصاص تجدد ذلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لا بدله من سبب واما القول الثالث وهو أن القادر كاف في التريجيب فالشيخ قنع في ابطاله بدعوى الضرورة في أن كل ممكن لا بدله من سبب والخصوم ينزعون فيه في الصور المعدودة واعلم أن الجواب عن هذا الكلام أنه تعالى فاعل مختار فلا جرم أنه تعالى أراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده قلن قالوا فاعلم أن هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم أن لتأني الجواب عن ذلك وجوها ومخارجات استقصينا القول فيها في سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الاولية فيه فائدة لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول بأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته بل انه واجب الوجود في جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لا تكون صفات اولية بل هي صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله رانه لا يتميز في العدم الصريح حان الاول في جوابه ان لا يوجد بالاشياء أن لا يوجد عنه أصلاً وحال بخلافها فاعلم أن المراد منه الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه ضار أصح أو لانه صار ممكناً وتقريره ان العدم الصريح لا تفاوت فيه أصلاً

ولا اختلاف وإذا كان كذلك استحالة اختصاص ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلاحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه ينبغي على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متعده او طبيعة متعده او زوال قبح أو زوال امتناع وبالجمله فلما استحالة وقوع الاختلاف في العدم الصريف استحالة أن يختص وقت منه بأمر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث أمر ما كان من امكان أو مصلحة أو وقت أو طبيعة أو زوال قبح أو امتناع أو غيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلالة فادالى الجواب عن أدلة خصومه ولهم نوعان من الادلة أحدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لا بداية لها وهي الوجوه الثلاثة التي تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط فلو كان العالم قديما استحالة اسناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من أدلة خصومه لما انه تكلم في أول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين أحدهما ما بينا في أول النمط من فساد قوله علة الحاجة الحدوث والثاني اناسلما ذلك لكانا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه بتقدير يوم أو يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية وإذا كان كذلك استحالة تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة الثلاثة فأجاب عن الجلة الاولى بأنه لا يلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لا أول لها قد دخل في الوجود أن نقول ان مجموع تلك الحوادث التي لا أول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق وأجاب بعد ذلك عن الجلة المبنية على الزيادة والنقصان فقال ٢٤٣ الحوادث الغير المتناهية أبدا كانت معدومة لانه أبدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه

فيه وليس مراد ان مسألة الحدوث والقدم تعلقا بمسألة التوحيد

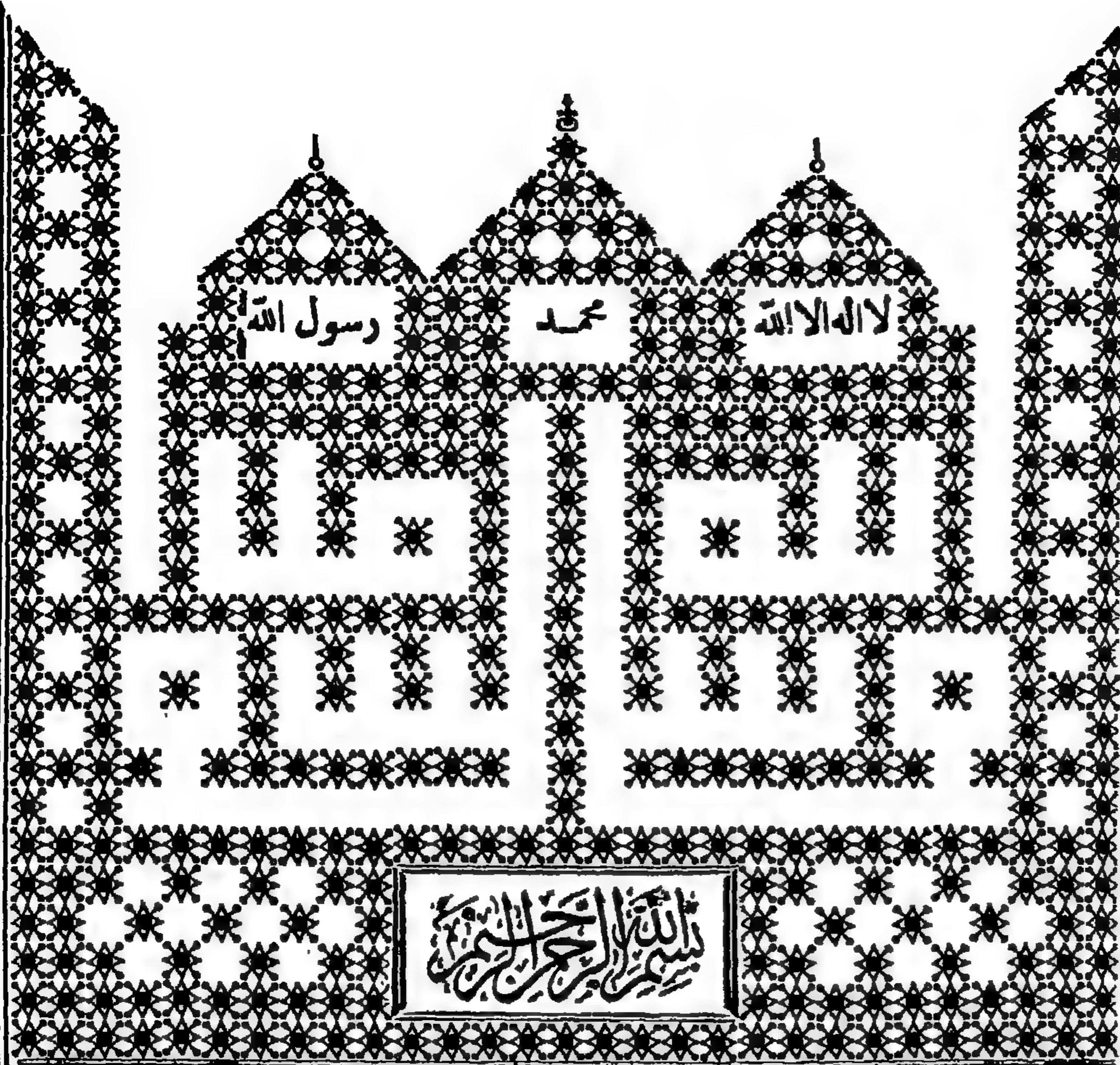
فما كان موجودا فاذن غير المتناهية كان معدوما أبدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان ونظرها اليه لا يقدح في كونه غير متناه كقولنا في الحوادث المستقلة فانها بالاتفاق غير متناهية في الصحة الماضية فانه لا بداية لها والازم الانتقال من الامتناع الى الامكان فكذلك مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعف الالف مرارا لانهاية لها أقل من تضعيف الالفين مرارا لانهاية لها ثم أجاب عن الجلة الاخرى وهي انه لو لم يكن للحدوث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى وقت من الاوقات لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على أن يتبدئ حدوث الحوادث من ذلك الوقت ونقض منها ما لانهاية له ثم يحدث بعدها انقضاء هذا الحادث اليومي فنحن نسلم ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له بهذا التفسير محال لان ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحوادث انما يتبدئ من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذا توقف صحة هذه الجلة على صحة المطلوب نفسه وان عنيت بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لانهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان التراجع ما وقع الا فيه ولما أجاب عن استدلال خصومه عاد فقال فيجب من اعتبار ما بينهما عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا أوليا وما يلزم ذلك وما ذاتيا الا ما قل من اختلافات يلزم عندنا فثبت بها التعيين ومعناه ان الاشياء الصادرة عن البارئ تعالى يجب أن تكون صادرة عنه أبدا وان لا يقع التغيير في نسبة ذاته تعالى الى آثاره وأفعاله الا ما قل من اختلافات يلزم عندنا فثبت بها التغيير والمراد تغيير الاجسام الفلكية في أوضاعها والاجسام العنصرية في صورها وكيفياتها وأما قوله واليك الاختيار بعقل دون هرا لبعدان يجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصليب في مسألة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه يكون كلاما اجنبيا عن مسألة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انها هي المقدمة التي منها يظهر الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تأثير له في ذلك أصلا لان القائلين بالقدم يقولون ثبت استناد الممككات بأسرها الى الواجب لذاته فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من الواحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا يتعلق لمسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد بالله العون والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام في النمط الخامس ولواهب العقل جد بلا نهاية وله الشكر دائما

الجزء الثاني من كتاب الاشارات وشرحيه
للخواجه نصير الدين الطوسي
وللامام فخر الدين الرازي
عليهما رحمة
الباري

﴿ طبع على ثقة السيد عمر حسين الحشاش ونجله ﴾

﴿ الطبعة الاولى ﴾
بالمطبعة الحسينيه
بالكهاومديرها السيد عمر حسين الحشاش
سنة ١٣٢٥
هجريه

النمط السادس في الغايات
ومبادئها وفي الترتيب
التفسير أقول غاية الشيء
ما إليه يتحرك ومتى
وصل إليه وقف وأما المبدأ
فهو المؤثر واعلم أن فصول
هذا النمط على كثرتها
محصورة في مسائل ثلاث
أولها القول في أن كل من
فعل بالقصد والارادة فهو
مستكمل وثانيها الطرق
الدالة على اثبات العقول
المجردة وثالثها بيان كيفية
ترتيب الوجودات المسئلة
الاولى * في أن كل من
فعل بالقصد والاختيار
فانه لا بد وان يكون
مستكملا فاعلم انه انما
تكلم اولاً في هذه المسئلة
لانها تمام لما قبلها واساس
لما بعدها لان المسئلة التي
قبلها هي مسئلة حدوث
العالم وقدمه وهذه المسئلة
بتقدير محققها توجب
القول بالقدم لانه اذا
ثبت أن الفاعل بالقصد
مستكمل وثبت أنه
يستحيل أن يكون الله
نسباً له وتعالى مستكملاً
وجب القطع بانه غير فاعل
بالقصد واذا كان كذلك
كان موجبا بالذات وحيث
لزم القطع بقدوم العالم و
ثانيها انه لما استدل على
القدم في المسئلة التي قبل
هذه المسئلة بان الفاعل



النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب

قال القاضل الشارح غاية الشيء ما إليه يتحرك ومتى وصل إليها وقف والصواب أن ذلك هو غاية الحركة
فقط اما الغاية المطلقة فهي أعم من ذلك وهي ما لا حله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط
يشتمل على ثلاثة مقاصد أحدها بيان أن كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات
العقول وثالثها بيان ترتيب الوجودات لانها تمام لما قبلها واساس لما بعده
بيان الاول هو أن الباري أن لم يكن مستكملاً لا يتغير لم يكن فاعلاً بالقصد والارادة وحيث كان موجبا
ذلك يؤكده القول بالقدم وأيضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى أراد في
الازل خلق العالم في وقت بعينه وبإبطال أنه يفعل بالارادة يتدفع هذا العذر ويان الثاني هو أن كون حركات
الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما ثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للغاية
بالسافات وذلك انما ثبت بان يقال لو كانت حركاتها لأجل السافات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون
مستكملاً بالسافل وأقول انه لما أثبت للوجود مبدأ أول في النمط الرابع كان من الواجب أن يبين كيفية
مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الأفعال كان من الواجب
أن يشير إلى غاياتها فيبدأ بالاشارة إلى أحكامها الكلية وهي أن أي الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية وأيهم
يكون لأفعاله غاية ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادئ
لغايات تلك الأفعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك إلى النظر التام في اثبات تلك
لوجودات ثم في ترتيب الوجودات التازل من المبدأ الأول إلى المرتبة الأخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات

لما كان في الازل مستجماً لجميع الجهات المتغيرة في الطاعلية وجب أن يكون فاعلاً في الازل والقائون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام
 الابانة تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال أنه تعالى في الازل كان مريد الخلق العالم في الوقت الذي خلقه
 فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل ثم انه لما أبطل كونه تعالى فاعلاً بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر ونم كلامه في تلك الحجة
 واما انها اساس لما بعدها فلا نه انما يتكلم بهذه المسئلة في أن حركات الافلاك شرقية تشبهية وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت أنه لا يجوز
 أن تكون حركتها لاجل العناية بالسافات ومتى ثبت أن كل فاعل بالقصد فهو مستكمل ٣ بفعله ولو كان غرض الفلك من

الحركة انتفاع السافات
 لكان الفلك مستكماً
 بالسافات وكان الشريف
 مستكماً بالحسب وذلك
 محال فثبت أن هذه المسئلة
 تمام لما قبلها واساس لما
 بعدها فلا جرم وجب
 أن لا يتكلم فيها الا ههنا
 ولنرجع الى تفسير
 الفصول المذكورة
 لتحقيق هذه المسئلة وهي
 تسعة (١) تنبيه أن الغنى
 ما الغنى الغنى التام هو الذي
 يكون غير متعلق بشئ
 خارج عنه في أمور ثلاثة
 في ذاته وفي هيئات ممكنة
 من ذاته وفي هيئات كمالية
 اضافية لذاته فمن احتاج
 الى شئ آخر خارجاً عنه
 حتى يتم له ذاته أو حال
 ممكنة من ذاته مثل شكل
 أو حسن أو غير ذلك أو
 حال لها إضافة ما كعلم أو
 عالمية أو قدرة أو قابلية
 فهو فقير يحتاج الى
 كسب (٢) التفسير أقول
 المقصود من هذا الفصل

ومبادئها وفي الترتيب (٣) تنبيه أن تعرف ما الغنى الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه
 في أمور ثلاثة في ذاته وفي هيئات ممكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر
 خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال ممكنة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها إضافة ما كعلم
 أو عالمية أو قدرة أو قابلية فهو فقير يحتاج الى كسب (٤) هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود أن مراعاة معناه
 المحمول على المبدأ الاول يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم أن صفات الشئ تنقسم الى ما هو
 له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة الى
 غيره والى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة أصناف الاول هو الهيئات الممكنة من ذات الشئ والثاني هو الهيئات
 الكمالية الاضافية وهي كالات الشئ في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة
 والشيخ ذكر أن الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء ذاته والهيئات الممكنة من ذاته والهيئات
 الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر أن الغنى هو الذي
 لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر أن ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير يحتاج الى
 كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فن افتقر في شئ
 من هذه الامور الى الغير فهو فقير يحتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا
 افتقاره في أحد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شئ من الثلاثة الى الغير
 لافتقر فيها الى الغير ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئاً آخر فلا بد من افادة تصوره
 وأقول كلام هذا الفصل يقتضى أن يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شئ واحد فهي خارجة عن قانون
 الخطابة وليس كذلك فان المحل يعمل على المحدود لكل يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ويجعل ذلك
 مقدمة خطابية على أن قولنا الفقير في شئ ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول
 هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجد في شئ موجوداً أيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه
 لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يقتقر الى الغير لاني ذاته ولا في
 شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى أن يكون قوله الغنى هو الذي لا يقتقر الى الغير في هذه الامور وشبهها
 بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والمحدود شئ واحد اذا كان كذلك فلا محالة يكون
 ما يقابل المحدود ما يقابل المحدود بازاها أيضاً شئاً واحداً ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول
 الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا أدري لم صار الاول تعريفاً مقبولا
 والثاني قولاً مستكراً غير مقبول مع كونهما في الحكم واحداً بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغنى
 هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب أن يقول ومن تعلق بغيره

ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يقتقر الى الغير لاني ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عربية عن الاضافة كاللون
 والشكل أو كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم أن الشيخ اعتبر في تحقق الاستغناء مجموع أمور ثلاثة أحدها أن لا يتوقف على الغير
 ذاته وثانيها أن لا يتوقف على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها أن لا يتوقف على الغير صفاته التي يعرض لها الاضافات كالعلم
 والقدرة ولم يعتبر فيه أن لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فكون
 الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ الذي المبدأ والإضافان معا وهما متأخران عن وجود

المضافين وأما قوله بعد ذلك فن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم أن هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير المحتاج الى كسب الا افتقاره في أحد الثلاثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة الى الغير لا افتقر فيها الى الغير ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلا بد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحججة على التصديق به ﴿ تنبيه اعلم أن الشيء الذي انما يحسن به أن يكون شيء آخر عنه ويكون ذلك أولى والبق من أن لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن مطلقا وأيضا لم يكن ما هو الأولى والأحسن به ومضافا فهو مسلوب كمال ما يقتضيه الى كسب ﴾ التفسير الغرض فيه ابطال قول من قال الله سبحانه

وتعالى انما خلق العالم لان الاحسان أولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل البقي به من أن لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ما هو الأولى فهو على هذا التقدير قد استغاد بذلك الفعل تلك الأولوية وكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب ولما قلنا أن يقول ان عني بكونه فقيرا محتاجا الى الكسب أنه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت الأولوية له فلو لم يفعله لم تحصل فحينئذ يصير المقدم والتالي شيئا واحدا ويكون المعنى أنه لو فعل لاجل أن تحصل له تلك الأولوية لكان فاعلا لاجل أن تحصل له تلك الأولوية وان عني به شيئا آخر فلا بد من بيانه ليتمكننا أن نكلم عليه بالرد والقبول ﴿ تنبيه فاقبح ما يقال من أن

فهو فقير لكان سؤالا لقطبا وكان الجواب أنه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفا عابثا بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم أنه استعملها بمعنىين متغايرين ﴿ تنبيه اعلم أن الشيء الذي انما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى والبق من أن لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقا وأيضا لم يكن ما هو الأولى وأحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يقتضيه الى كسب ﴾ ان قوم من المتكلمين بعلو أفعال الباري تعالى بالحسن والأولوية فيقولون ان افعال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من تركه فلا جعل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقرر به أن الشيء الذي يحسن به أن يفعله فعلا ويكون أن يفعله أحسن به من أن لا يفعله فانه ان فعل كان ما هو أحسن به في نفسه جاصلا وكان ما هو أحسن به من شيء آخر أيضا جاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كالية اضافة الى شيء آخر وان لم يفعله لم يكن ما هو أحسن به مالا هو أحسن من شيء آخر ويظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيد هما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مقتض الى غيره في كسب الكمال ﴿ تنبيه فما أقبح ما يقال من أن الامور العالية يحاول أن يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك أحسن بها وتكون فعالة للجعل فان ذلك من المحاسن والامور اللاتفة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية ﴾ هذا تصرح بالمقصود الذي أومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كناية لما قبله ومراعاة واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها باعلها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين أحدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بما هيية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله ﴿ تنبيه انعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه أو مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر ﴾ سياق الكلام يقتضي أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنب ولا شك في أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء أحدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثاني افتقار كل شيء

في الامور العالية يحاول أن يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك أحسن بها وتكون فعالة للجعل وان ذلك من المحاسن والامور اللاتفة بالاشياء الشريفة فان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية ﴾ التفسير أقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتائج اللازمة من الحججة التي قررناها فيما تقدم وهو الرد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل المخصوص يستحق المدح والثناء بفعله أو لئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك لاجل العناية بالسافات ﴿ تنبيه انعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه أو مما منه ذاته وكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر ﴾ التفسير الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها أمران أحدهما سلبى وهو

أن يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو أن يشتر كل واحد مما عداه اليه بواسطة أو بغير واسطة (تنبيه آخر) ما لجود الجود هو افادة ما ينبغي للعوض فاعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد واعل من يهب ليستعير معاملة وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغي فمن جاء يشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعير غير جواد فالجواد الحق هو ٥ الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق

منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم أن الذي يفعل شيئا لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلص) التفسير أقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده أنه افادة ما ينبغي للعوض وهذا الحد فيه قيود ثلاثة أحدها الافادة فان من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا ثانيها أن يكون المقادير مما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد واعلم أن لفظة ينبغي لفظة مجعلة فانه يراد به تارة بالحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي أي النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير أيضا لا يليق بالحكماء وليس

في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كل كون شيء له وهو أيضا اضافي علل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية الاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صحيح تعليل كون الاشياء به بكون الاشياء منه (تنبيه آخر) ما لجود الجود هو افادة ما ينبغي للعوض فاعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فاعل من يهب ليستعير معاملة فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغي فمن جاء يشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعير غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم أن الذي يفعل شيئا لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلص) يراد بتعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء أحدها معنى الافادة والثاني أن يكون ما يفيد المفيد شيئا ينبغي للمستفيد أي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث أن لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجعلة يراد بها مادة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لما سري هذين وأقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية أما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي وأما الفقهاء فيقتنون بالاذن الشرعي على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم مستعملين هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انهم من أفعال المطاوعة يقال بغيته أي طلبته فأنبغي كما يقال كسره فأنكسر وهو قريب مما أفسرناه واعلم أن الفصح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدور ربه عن غضبته أو حسدا أو قلة انصاف حاشاء عن ذلك ثم انه قال القصد الى اتصال الفائدة الى الغير لولم يكن معتبرا في الجود لو جب أن يقال للحجز الذي سقط من سقف وقع على رأس عدوانسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب أن الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان مقتضى لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدوانسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى لموت عدوانسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي أوردته وكذلك القول في الدواء المصحح أو المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض

لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين قطهر الاجمال من هذه اللفظة وثالثها أن لا يكون الافادة لعوض فان من يهب ليستعير معاملة سواء كان العوض عينا أو ثناء أو مدحا أو تحلصا عن الذم أو ان يكون فاعلا لا لائق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه ثم أعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم أن الذي يفعل شيئا لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلص ومعناه ظاهر ولما قل أن يقول لولم يكن القصد الى اتصال الفائدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود وجب أن يقال الحجر اذا سقطت من السقف وقع على رأس عدوانسان

ومات ذلك العتدوان تكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لا نه حصل منها ما ينبغي لا عوض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا قال هذا هو الحق وان كان شيعا في المشهور فيقول له الذي عولت عليه أيضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطايا فان غاية كلامك أن كل ما كان غرضه من الافادة أن يكون فاعلا لا دلي كان غرضه من الافادة تخلص نفسه عن الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنت بقولك لانه تخلص نفسه من الذم أن غرضه من فعله أن لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا لزام الشيء على نفسه وان عنت به معنى آخر فينه لتسكلم عليه فصيح أن الحجة التي ذكرها لا تصير على السبيل والنظر الحق لكنها حجة اقناعية واذا كان ٦ كذلك كانت الحجة التي ذكرناها تصلح معارضة لها (اشارة والعالي لا يكون

طالب السافل أمر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من تقيضه ويكون عند المختار أنه أولى واوجب حتى انه لو صح أن يقال فيه أنه أولى في نفسه وأحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته أولى به وأحسن لم يكن غرضه اذا الجواد والمالك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) التفسير أقول الغرض من هذا الفصل الجواب عن السؤال الذي يذكره على الحجة المذكورة وهو أن الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى الى ايجاد شيء لغرض عائد اليه فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة

بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تقيد غير ما بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات أجيب عنه بأنه لو عرف الجواد لا احتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما أنه من عرف البار دانه يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى أن يقول بالذات أما اذا عرف البرودة بأنها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى أن يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة أو بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله أو بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم أن الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره عادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط أقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقيح ذلك به وتباينت في المحمول فانه حكم عليه هناك بأنه مسلوب كمال وههنا بأنه مستخلص أي مستعيب ما ظهر أن هذا ليس باعادة لذلك كاطنه هذا الفاضل (اشارة والعالي لا يكون طالبا أمر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من تقيضه ويكون عند المختار أنه أولى واوجب حتى انه لو صح أن يقال فيه أنه أولى في نفسه وأحسن ثم لم تكن عند الفاعل أن طلبه وارادته أولى به وأحسن لم يكن غرضه اذا الجواد والمالك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو أخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى أنه انما يفعل لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا يتنافى كونه غنيا وجوادا فإشار الشيخ الى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضه ثم اتبع من ذلك أن المالك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس القلبية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها (تنبيه وفي نسخة تميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله أجل من الحركة والارادة) معناه أن كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى أن ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمنعرك ذي ارادة والمقصود أن الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة لا فلا بالارادة مستكملة بحركاتها (وهم وتنبيه اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب

والجواب عنه ان الذي هو أولى للغير اذا لم يكن فعله أولى لذلك الفاعل لم يصلح أن يكون

حسن

غرضا للفاعل والفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد ان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وجبت ان يعود الالزام المذكور (تميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله أجل من الحركة والارادة) التفسير أقول لما أقام الدلالة على أن كل من قصد الى فعل فانه لا بد أن يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا أو لم يكن فما استحال أن يكون له غرض استحال أن يكون له فعل بالارادة لان استثناء تقيض التالي ينتج لا محالة تقيض المقدم (وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من أن فعل الخير واجب

حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن يزهو ويمجده ويركبه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني) التفسير يقتضي بر هذا السؤال أن يقال لم لا يجوز أن يقال المريد اختار إيجاد ذلك الشيء لا لغرض عائد إليه ولا لغرض عائد إلى غيره بل لأن ذلك الشيء في نفسه على صفته لا جلهما يجب على الحكيم إيجادها والجواب هب أن ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكنه محال لو أتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للداليل الأحسن ولولم يأت به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله كما لا ودفع نقص وحينئذ يعود الالتزام (إشارة لا تجدان طلبت مخلصا إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب للاتق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة استهدى سبيل تفصيلها) التفسير قال رضي الله عنه وأرضاه أقول لما بين أنه لا يجوز أن يقال الله خلق الخلق لينتفعوا به احتاج إلى تفسير عناية الله تعالى بالخلق فاذكر في تفسيرها أن الله تعالى عالم بأن الأحسن الأكمل في كل نوع أي شيء هو ثم إن علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة في مسألة أن كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله وأما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما أقول لو كان البارئ تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالمقدم باطل أيضا واعلم أن الشرطية لا يمكن تصحيحها إلا بعد تفسير

٧

الذي لا يفتقر في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية إلى غيره البتة وأما الملك فهو الذي يستغنى عن كل ماعداه ويقتصر عليه كل ماعداه فيكون الغني جزءا من مفهوم الملك وأما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا عوض سواء كان العوض عينا أو ثناء أو مسدحا أو استحقا والحمد أو تخلصا عن الذم وإذا عرفت تفسير هذه اللفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية أن كل

حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن يزهو ويمجده ويركبه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني) لما تبين أن الفاعل الذي يفعل لغرض يعود إليه أو إلى غيره مستكمل بقرينه وهو أن يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه أو إلى غيره بل لأن الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل إياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو أن حسن الفعل وجوده في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني بل المقتضى للاختيار وهو كونه مما يزهو من الذم أو يمجد ويركبه مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم أن القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بأنه كل فعل يقتضي استحقاق مدح أو لاستحقاق ذم فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والأفلا والقبح بأنه كل فعل يقتضي استحقاق الذم ولا جمل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التزبه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والجد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول (إشارة لا تجدان طلبت مخلصا إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب للاتق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة استهدى سبيل تفصيلها) لما بين أن العلة العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد

من فعل فاعلا بالقصد والارادة فلا بد وأن يكون ذلك الفعل أولى به في اعتقاده من تركه لأنه أن كان الفعل والترك بالنسبة إليه في اعتقاده على السواء استعمال منه ترجيح أحد الطرفين على الآخر وكل ما كان الفعل أولى به من الترك فإنه يطالب بالفعل استفادة تلك الأولوية وتحصيلها فثبت أن كل فاعل بالقصد فإنه لا بد وأن يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لأنه مفتقر في حصول ذلك الكمال إلى غيره ولم يكن ملكا أيضا لأن الملك مفسر بمجموع أمرين أحدهما الغني فعند فقدان أحد القيدتين وهو الغني يستحيل أن يكون ملكا ولم يكن أيضا جوادا لأن من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت أنه لو كان فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة بالافتقار فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز أن يقال الفاعل بالارادة إنما فعل ذلك الشيء لأنه في نفسه حسن وواجب لآلانه يستفيد منه كالأونفعا أو يقال إنما فعله لنفع عائد إلى الغير لا نقول الاتيان بذلك الحسن يزهو ويمجده وعدم الاتيان به بوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت أن كل فاعل بالارادة فإنه مستكمل بما يفعله ثبت أنه لا يجوز أن يفعل العالي لأجل السافل شيئا والالكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخصيس وهو محال ولما ثبت أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية بما لا يبطل ذلك فتفسيرها حينئذ يعلم الله تعالى بالوجه الأحسن من الوجوه الممكنة على ما مر نعام تهريره فهذا نظم هذه الكلمات واعلم أن الحجة بعد تهريرها وتهذيبها خطاية لأنه يقال ما المعنى بأنه يلزم أن لا يكون غنيا ولا مذكورا لا جوادا إن عنيته به أنه متى فعل ما وجب عليه لم يكن

الاولوية لنفسه أو رفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما رفع الا فيه وان عنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه فظهر ان الحججة غير برهانية ولكنها خطائية من باب الطامات في الحجج الدالة على وجود العقول المقارفة والمراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق الطريقة الاولى في التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبيهة ونظام تقرير هذه الطريقة المذكور في فصول خمسة (تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة كلية و بارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع أو على اتصال بل اما ان

في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق أو الجراف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي أي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب و يلحق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقضية في جميع الاحوال بعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعدي بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل ببيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لا اعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لغرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن اولا يصل النفع الى الغير لا نأقول الا ببيان به ينزهه وعدم الا ببيان بوقوعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفي الغرض عن افعال المبادئ العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الاولى وغايات افعالها ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما لا يشار كه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعده واذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادئ العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحرر تلك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحرريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطائية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا لاولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فينبه قطهر ان الحججة خطائية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطائية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا لاولوية أو دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات وليس مقوض الى من نظري الكلامين وانصف (تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة كلية و بارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع أو على اتصال بل اما ان

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصل وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لأن نفس الواحد منها مرتبطة ٩ ببدنه من حيث تنميته لتطلب مبادئ

الكمال منه ولولا هذا

لكان أجودهرين متباينين

وأما نفس السماء فهي إما

صاحب الإرادة الجزئية

أو صاحب إرادة كلية

يتعلق بها لينال ضربا

من الاستكمال إن كان وفيه

سر (أقول قد تبين في النمط

لثالث أن الحركة السماوية

منعقدة بإرادة كلية

وبإرادة جزئية وعرفت

أن صاحب الإرادة الكلية

لا بد وأن يكون جوهرًا

غير جسم ولا حال في الجسم

ثم من الظاهر أن الجوهر

الذي يكون كذلك إما أن

يكون جميع الكمالات

اللائقة به حاضرة بالفعل

فيكون عقلا محضًا وإما أن

لا يكون فيه فيكون نفسا

فنقول المبدأ المحرك للفلان

بالإرادة الكلية لا يجوز

أن يكون عقلا محضًا

لوجهين الأول أن المراد

بالإرادة الكلية لا بد وأن

يكون باقيا مستمرا على

حالة واحدة إما على عدم

أو على الوجود وما كان

كذلك استحال أن يقال

أنه حصل بعضها دون

البعض ويتقدير أن يكون

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصل وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لأن نفس الواحد منها مرتبطة ببدنه من حيث تنميته لتطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكان أجودهرين متباينين وأما نفس السماء فهي إما صاحب الإرادة الجزئية أو صاحب إرادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال إن كان وفيه سر (أقول قد تبين في النمط لثالث أن الحركة السماوية منعقدة بإرادة كلية وبإرادة جزئية وعرفت أن صاحب الإرادة الكلية لا بد وأن يكون جوهرًا غير جسم ولا حال في الجسم ثم من الظاهر أن الجوهر الذي يكون كذلك إما أن يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضًا وإما أن لا يكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفلان بالإرادة الكلية لا يجوز أن يكون عقلا محضًا لوجهين الأول أن المراد بالإرادة الكلية لا بد وأن يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة إما على عدم أو على الوجود وما كان كذلك استحال أن يقال أنه حصل بعضها دون البعض ويتقدير أن يكون

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصل وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لأن نفس الواحد منها مرتبطة ببدنه من حيث تنميته لتطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكان أجودهرين متباينين وأما نفس السماء فهي إما صاحب الإرادة الجزئية أو صاحب إرادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال إن كان وفيه سر (أقول قد تبين في النمط لثالث أن الحركة السماوية منعقدة بإرادة كلية وبإرادة جزئية وعرفت أن صاحب الإرادة الكلية لا بد وأن يكون جوهرًا غير جسم ولا حال في الجسم ثم من الظاهر أن الجوهر الذي يكون كذلك إما أن يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضًا وإما أن لا يكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفلان بالإرادة الكلية لا يجوز أن يكون عقلا محضًا لوجهين الأول أن المراد بالإرادة الكلية لا بد وأن يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة إما على عدم أو على الوجود وما كان كذلك استحال أن يقال أنه حصل بعضها دون البعض ويتقدير أن يكون

التعصيل لكن الإرادة التي تقتضي الحركة العقلية طالبة لتعصيل ما ليس بحاصل فاذن الإرادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست إرادة عقلية صرفة الثاني هو أن نسبة العقل المحرر إلى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا إلى أبداننا في أنه يحصل منها

فالولم يكن للحركة الفلكية مبدأ ارادى سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا على أنه كذلك هذا خلف بخلاف قوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا لكنها مستكملة بها فلا جرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت أن المبدأ الحركى للسما لا يجوز أن يكون ارادة عقلية صرفة ثبت أنها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل أن تكون صاحب ارادة جزئية وأن تكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتها معا أى للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس أخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا (اشارة وتنبية ولا يمكن أن يقال ان تحريكها للسما لداع شهوانى ارادى بل يجب أن يكون أشبه بحركتنا عن عقلنا العسمى ولا بد أن يكون لمعشوق ومختار اما لئلا ذاته أو حاله أولينال ما يشبههما ولو كان للذول لوقف اذا زال أو طلب محال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبيه لا يستقر فلا ينال بكاه الا

والجزئية يجب أن يكون شيئا واحدا يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة (اشارة وتنبية ولا يمكن أن يقال ان تحريكها للسما لداع شهوانى ارادى بل يجب أن يكون أشبه بحركتنا عن عقلنا العسمى) يريد أن يشير الى غاية الحركة السماوية وهى التشبيه بالمبادئ العالية التى هى العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادئ فنقول قد تبين فيما مر أن التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى أو عن تصور عقلى والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملامم أو دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى أو غضىبى كفى أفرع الحيوانات واما الصادر عن التصور والعقل فهو كما صدر عن نفس الانسان بحسب عقله العسمى وتحريك السما لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضىبى لانهما يختصان بالجسم الذى يفعل وتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ أو ينتقم من تخيل له فيغضب وأيضا لان كل حركة الى لذى أو غلبة على النحو الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو أشبه بحركتنا الصادرة عن العقل العسمى قوله (ولا بد أن يكون لمعشوق ومختار اما لئلا ذاته أو حاله أولينال ما يشبههما) كل تحريك ارادى فهو لشيئ يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب يردوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة الثانية والمحبة المفرطة هى العشق فاذن لا بد أن يكون تحريك السما لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات أو شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب أن يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طالبا للذات وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا أو وضع أو كفا أو كما أو ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما تكون الحركة لئلا ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما أن تكون تلك الحال حالا من المعشوق كما ساء أو محاذاة أو موازاة أو ملاقة لم تكن حاصلة فعصمت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لئلا حالا من المعشوق واما أن لا تكون تلك الحال حالا من نفسه ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب اما ذات المعشوق أو حالا من أحواله والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله قطهر من ذلك أن تحريك السما الذى كان لمعشوق ولا يخلو من أن يكون اما لان ينال ذاته أو حاله أولينال ما يشبههما (ولو كان للذول لوقف اذا زال أو طلب محال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبيه لا يستقر) أى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته أو حاله منه وبالجمله يكون من كمالات المتحرك التى لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما أن يحصل وقتا ما أولا يحصل أبدا فان حصل وقتا ما وجب أن يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل أبدا وكان المتحرك يطلبه أبدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الفواشى المادية يستحيل أن يكون نحو شئ محال فان المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته أو حاله بل هو شئ متحصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه أن ينال قطهر أن المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما أن يكون تحريكه لنيل شبيه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيه كمال المعشوق أو يكون لنيل شبيه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود القسمين المذكورين أعنى الوقوف عند النيل أو طلب المحال فبقي أن يكون الحركة لنيل شبيه لا يستقر (قوله فلا ينال بكاه الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يقرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصفته حفظ بالتعاقب) أى فلا

فيكون المنشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخاً عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبهه بالعالى لا من حيث هو افاضته على السافل ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة وانما تجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) أقول لما بين أن مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لا عقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال لا يمكن أن يكون تحرير يكها السماء لداع شهواني أو غصبي واعلم أن الدلالة على ذلك من وجهين الاول أن يكون المشتبه هو الذي يكون ملائماً لصاحب الشهوة أي يكون سبيلاً الكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافراً الكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل في حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالاً على الفلك ولا سيما الفلك المحدد استحال أن يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني وهو أن المشتبه والمغضوب عنه اما أن يكون ممكن الحصول أو لا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لو جوب زوال المماثل عند زوال علته وان كان الثاني استحال استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير حصول العلم بكونه محالاً لا يبقى الطلب يعود المحال المذكور ههنا الخيانتان اقناعيتان ووجه الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا من عقلنا العملي فاعلم أنه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن لم يذ كر في بيان هذا الحصر شبهة فضلاً عن حجة واما قوله ولا بد أن يكون المنشوق ومختار فاعلم أن هذا أيضاً اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك حريداً للحركة لا بد وأن يكون تبعاً لعشقه على شيء آخر ولم لا يجوز أن يقال الحركة في نفسها كمال والكمال ١١ مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلا جرم كانت

الحركة مطلوبة لذاتها وأما قوله اما لينال ذاته أو حاله أو لينال ما يشبهها ولو كان الاول لوقف اذا نيل أو طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث هو يستقر فاعلم أن لفظة النيل ههنا مجازية والذي يمكن تحصيله منها هو أن يقال مطلوب الفلك اما أن يكون هو أن يجعل ذاته مثل ذات المنشوق أو

ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالديم لا اتصاله وذلك اذ كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد تعرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولتويعه أو صنفه حفظاً بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** (فيكون المنشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخاً عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبهه بالعالى لا من حيث هو افاضته على السافل) أقول فيكون المنشوق يعني محرك السماء متشبهاً بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المنشوق بفتح الواو متشبهاً ما يعني يكون ما اليه ينشوق المحرك هو تشبهاً بالأمور التي بالفعل يعني المنشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راسخاً عنه الخير الفاضل أي في حال كونه راسخاً عنه الخير من حيث هو تشبهه بالعالى يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة وأما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحتته **قوله** (ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة وانما تجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب)

يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المنشوق ان كان ممكناً لزم سكونه عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكناً كان طالبا للمحال وهو محال ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالاً ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال فلا جرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة أبداً ويمكن أن يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشيء الى حقيقة غيره علم يديهي أولى فيستحيل حصول الجهل به وأما الثاني وهو أن يكون مطلوب الفلك أن يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المنشوق فتقول تلك الصفة اما أن تكون ممكنة الحصول بتمامها أو ممتنعة الحصول بتمامها أو تكون ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب أبداً فلم يبق الا الثالث وهو أن يكون المطلوب تحصيل المشاهدة في صفة لا يخرج الى الفعل بتمامها بل بتعاقب أجزائها على الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقياً أبداً بسبب تعاقب ما فيها من الأعداد والجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المنشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخاً عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبهه بالعالى لا من حيث هو افاضته على السافل فمعناه أن الفلك الذي فرضناه منشوقاً الى الاستكمال يصير عند ذلك متشبهاً بالأمور التي بالفعل وهي العقول المجردة في أمرين أحدهما في تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني في فيض ان الخيرات منها على ما تحتها لا يعني أن المقصود بالقصد الاول افاضته الخيرات على السافلات لا نيتنا ان العالى لا يفعل لا جيل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود في كونه مبدأ الفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا

شوق وأما قوله ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة إلى آخره فمعناه أن ذلك الأمر الذي به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الاستخراج الإيوني والأوضاع من القوة إلى الفعل واعلم أن هذه أيضا دعوى مجردة فانهم ما أقاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك فما أقاموا على حصر كل واحد منها في أنواع معدودة حجة قطعية وإذا كان كذلك فلا بد لهم من دلالة قاطعة على أنه لا صفة يمكن أن يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد إلا الحركة وهم ما ذكروه ثم اتعنه بذلك تبرعاً بقول لم لا يجوز أن يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة إلى الفعل بل هذا أولى لأن من أخذ بعد وفي العالم ويقول غرضي استخراج الإيوني من القوة إلى الفعل عد طاباً مجنوناً ولو قال غرضي استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل عد عاقلاً خصباً واعلم أن تقسيمهم في هذه الطريقة منتشر جداً وباطلهم لماعدا القسم المطالب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة (تنبه لو كان التشبه به في جميع السماوية واحداً فهو مختلف ولو كان لواحد منها مشابهاً بالآخر

١٢

في جميع السماوية واحداً كان

لشابه في المنهاج كذلك (الافق قليل) التفسير أقول من الناس من سلم أن الأفلاك إنما تتحرك شوقاً إلى التشبه بموجود كامل لكنه زعم أن التشبه به هو الله تعالى ومنهم من زعم أن كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذي فوقه وأما الفلك الأقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات العقول ثم إن الشيخ أبطل القول الأول بأنه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحداً لكان يجب أن يكون جميع الأفلاك متساوية في جهات الحركات وسرعتها وبطئها لكن من المعلوم أنه ليس كذلك

بمعنى ومبدأ ذلك الأمر الذي يحصل التشبه به يكون في أحوال الوضع وذلك لأن الخرج من القوة إلى الفعل على الاتصال الغير القارعي الحركة لا يقع إلا في أربع مقولات كما يتعين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها التي هي الكم والكيف والابن فاذن لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا في الوضع وإنما قال التي هي هيات فياضة لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للإفاضة وصفها بأنها فياضة وإنما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه بهذا تقرير ما في الكتاب وأما رسم الفصل بالإشارة والتشبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به أعني العقل (تنبه لو كان التشبه به واحداً لكان التشبه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهاً في المنهاج وليس كذلك إلا في قليل) يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار في بعض أقواله إلى أن التشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الأولى وأشار في مواضع أخرى أن كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة وستذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الذي تلاوه وتقرر بالكلام أن التشبه به لو كان واحداً لكان التشبه في جميع الأجرام السماوية واحداً وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة إلى جهة معينة ولا وضعاً معيناً ولا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المتضمنة لتشابه أجزائه وأحواله وتقرسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها أن تريد تلك الجهة والوضع إلا أن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لأن الإرادة تتبع الغرض لا الغرض تتبع لها فاذن السبب اختلاف الأغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئ التشبه بها (واعلم أن بعض المتفلسفة من الأسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن التشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط على ما سيأتي بيانه والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضي

تشابه

وأبطل القول الثاني بأن فلكاً لو تشبه بفلك آخر لشابه في الجهة والسرعة والبطء وليس الأمر كذلك إلا في

القليل وهي محملات الكواكب السيارة سوى محمل القمر فان حركاتها متساوية لحركة فلك البروج في جهة الحركة وبطئها وأقطابها ومناطقها ولقائل أن يقول الذي ألزمتوه على القائلين بأن التشبه به واحداً لازم أيضاً عليكم وبيانه أنا لا نغني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى إلا باقلاب الحقائق وهو محال بل نغني به أن الفلك لما علم أن العقل قد خرج جميع كالاته اللائقة به من القوة إلى الفعل أراد أن يستخرج هو جميع كالاته اللائقة به من القوة إلى الفعل وإذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث أنه ذلك النوع المعين بل من حيث أنه كاله المطلق وجميع العقول مشترك في الكمال المطلق أعني أن كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج إلى الفعل وإذا كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الآخر خارجاً عما به وقع تشبه الأفلاك بها كان التشبه به من العقول هو القيد المشترك فكان التشبه به في الحقيقة شيئاً واحداً قاطعاً أن الإلزام الذي ذكرتموه وأرد عليكم أيضاً الجواب أن يقال إنه سيأتي إقامة الدلالة على أن هولي كل فلك مخالفة بالمساوية لهولي الفلك إلا أن ذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه

تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف التشبيه عن التشبيه التام
لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلک البروج غير الممثل بفلک القمر فانها
تشبه فلک البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلک بالعقل هو بان يستخرج
كمالاته الى الفعل كافي العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في
ذلك فاذا تشابه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية
الحركات جزئية بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا معنى الكلي وتلك
الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لکن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق
على ما يجبي بيانها قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجبي
بيانها فلا تكون كل هيولى قابلة الا للحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة
للمستديرة طبيعية وقد مر فسادها (وهم وتنبه ذهب قوم الى ان التشبيه به واحد فقط وان الحركات كان
يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سوادها ان تتحرك الى أي جهة اتفقت فيقال الغرض
بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئته نقاعة لما تحتها وان لم تكن الحركة في أصلها لذلك جعلت
بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نقاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخي
بهية الحركة نفع السافل جاز ان يتوخي بالحركة ذلك وأيضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك
وان تسكن سواء علمها الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك أنفع للسافل اختارته بل اذا كان
الاصل هو ان لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان تكون هيئته الحركة
كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهرا قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه
الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للغاية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا أيضا
وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون لاجل
معلولاتها أرادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبيه
بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليعتد ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون
والفساد اختلافا منتظما به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو ارد ان يعرض في حاجته سميت موضع واعترض
له اليه طريقان أحدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك اتصال
نفع الى مستحق وجب من حكم خبرته ان يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل
ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلک ليبقى على كماله لا خيرا دائها لکن الحركة الى هذه الجهة وبه هذه السرعة
الينفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول هو لانه ان أمكن ان يحدث للأجرام
السماوية في حركاتها قصدا لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك
ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرة تخصها والحركة كانت لا تصرفها في
الوجود وينفع غيرهما ولم يكن أحدهما أمهل عليها من الثاني أو أعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة
لما نعت عن تصيير حركاتها لنفع الغير استعالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعاولات فهذه العلة موجودة في
انفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصدا اختيار الجهة لم يمنع قصدا الحركة وكذا الحال في قصد
السرعة والبطء (قال وذلك لان كل قصد يكون من أجل مقصود فهو ناقص وجودا من المقصود لان كل
ما من أجل شيء آخر فهو آتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الا كمال من الشيء الاحسن)
فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة

ان المادة المعينة للفلک
المعين ما كانت تقبل الا
الحركة الخاصة لاجرم
وجدت تلك الحركة دون
ما عداها من الحركات
وان كان التشبيه به واحدا
وبالجملة فان اختلاف
الاتار كما يكون الاختلاف
الفاعل فقد يكون
لاختلاف القوابل ولذلك
فانهم جعلوا العقل الفعال
مبدأ الصور المتضادة التي
في عالمنا بسبب اختلاف حال
القوابل في الاستعدادات
واذا كان الامر كذلك فلم
لا يجوز ان يكون الامر
كذلك فيما ذكرتموه
وبهذين الاعتراضين
يقدم فيما ذكرتموه من
ابطال القول الثاني تبصرة
(وهم تنبيه ذهب قوم
الى ان التشبيه به واحد
فقط وان الحركات كان
يجوز فيها ان تكون
متشابهة ولكنها لما كان
سوادها ان تتحرك الى
أي جهة اتفقت فيقال
الغرض بالحركة ثم كان
يمكن لها ان تطلب الحركة
على هيئة نقاعة لما تحتها
وان لم تكن الحركة في
أصلها كذلك جعلت بين
الحركة لما استدعى منها
الحركة من الغرض وبين
جعلها على هيئة نقاعة

ونحن نقول لو جاز ان يتوخي بهية الحركة نفع السافل جاز ان يتوخي بالحركة ذلك وأيضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وأيضا

تسكن سواء لهما الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختار به بل اذا كان الاصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد وان جاز أن يكون المتشبه به الاول واحداً ولا جله تشابهت الحركات في انهادورية (يعني) اعلم أن القائلين بان المتشبه به الاول واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحداً أجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز أن تكون متشابهة: لأن الحركة على هذا الوجه الواقع كانت أنفع للسافات فاخترت أصل الحركة للمتشبه بالباري تعالى وكيفيته في الجهة والسرعة والبطء لاجل العناية بالسافات وهذا كما أن ربنا لا خيراً اذا أراد الذهاب المهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان أحدهما الطريقين بحيث لو سلكه لا تنفع به محتاج ولو سلك الآخر لم ينفع به ذلك المحتاج فان خيره به تحمله على سلك الطريق الآخر لا تنفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين ١٤ الاول المعارضة وهي أنه لو جاز أن يقال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على

السواء ثم انه اختار الحركة المخصوصة لأنها أنفع للسافات لجاز أن يقال أيضاً الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء الا أنه اختار الحركة لأنها أنفع للسافات ولما لم يجز ذلك فكذلك ما ذكره ولقائل أن يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق أن بالحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شيء منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصل بكل الحركات فلا جرم كان الكل بالنسبة

تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصل لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصل السكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء وأقول ليس مراد الشيخ بتجوز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بأنه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما عسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيئتها بان التمسك بثل ذلك في جعل أصل الحركة لا جعل نفع الغير يمكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد أصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئتها الى مثل ذلك ١٥ قوله (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد) أي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبه بها أمراً كثيرة ١٦ قوله (وان جاز أن يكون المتشبه به الاول واحداً ولا جله تشابهت الحركات في انهادورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فعمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الا بعد يعني العلة الاولى واعترض القاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبه بها به من حيث هو ذلك الواحد لم تشابه الحركات وان لم يكن متشبه بها به بل كان المتشبه به غيره أو شيئاً مركباً منه ومن غيره لم يكن هو متشبه بها به وأيضاً تعليل الحركة الدورانية بذلك انما يجوز لوصح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتعين عليها كانت الحركة الدورانية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون التشبه به واحد باطل والجواب عن الاول أن المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم تكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبه بها به الامع اعتبار العلة الاولى ولا بعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها الاعتبار العلة الاولى وما به تماثل حركة عن غيرها

اليه على السواء وحيث يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون

لا اعتبار

فلا جرم لم تسكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء فظهر الفرق والثاني أن الدليل الذي دل على أن العالي لا يفعل لاجل البافل لا يميز أصل الحركة عن صفاتها بل هو عام في الكل لا ناقلاً كل من فعل فعلاً لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالي فعلاً لا يجمل السافل لكان مستكماً لابه فيكون الشريف مستكماً بالحق ليس وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت أو فسدت لكنهما طردة في أصلها ووصفها وهذا الجواب جيد لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل انما يطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم أن معناه أن الدليل لبادل على أن العالي لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها لاجل شيء أعلى منه ثم تبعها نفع السافل وجب أن يكون الحال في هيئة الحركة كذلك وانما قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد فان معناه أنه لما لم يجز أن يكون سبب اختلافها الامور التي يتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب أن يكون سبب ذلك أموراً متقدمة عليها وما ذاك الا أن المتشبه بها أمور مختلفة

بالعدو اما قوله وان جاز ان يكون التشبيه به الاول واحدا ولا جملته تشابهت الحركات في انما دورية فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان ذلك الواحدان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشئ الواحد يقتضي عند الشيخ وحدة الحركات في جهاتها لزم ان تكون الافلاك بأسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبهها به اما لان التشبيه به ١٥ غيره أو المركب منه ومن غيره

قدح في كونه متشبهها به من انه حيث هو وأيضا فالقول بان تشابهها في الحركة الدورية انما كان لان هناك شيئا واحدا متشبهها به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لوضح على الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتعة أيضا علمنا كانت الحركة المستديرة واجبة لها لذواتها واذا كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون التشبيه به واحدا لان ما بالذات لا يعمل بعلة خارجية عن الذات (تبصرة الا ان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملته فان قوى البشروهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناء مادون هذا فكيف هذا الوجوه ان كان المتحرك يريد تشبهها بنال منه على التجدد امر ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه انفعال يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفه وان كانت خيالات عن عقلية صرفه بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما نادت الى حركات من بدنتك ثم ان اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كنا فيه فاسمع قد بين مما امر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه أو ضاعه من القوة الى الفعل طلب الكمال الاثني به والاضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كالات مالمكنها تكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال الاثني بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريثامن القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على أشياء مختلفة الخقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار مقبسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره ومقبسا الى المبدأ الفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجال فامسك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوعة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كاهيات كثيرة من كالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية وأورد ذلك مثلا واضحا وهو أن القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تعطل عند اتمام نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار فوعاها من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بقلته أو دهشة أو سكون أو غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انفعالها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كالات مبدئه المفارق اغضاه له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها من طبيعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة أي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جهو والمثائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهدو باقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه

لا اعتبار ذلك المعول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني أن الحركة تمتنع أن تكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه واذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شئ آخر لا بحسب ذات الفلك فان تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شئ آخر أولى (زيادة تبصرة الا ان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملته فان قوى البشروهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناء مادون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يزيد تشبهها بنال منه على التجدد امر ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض في بدنتك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفه وان كانت خيالات عن عقلية صرفه بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما نادت الى حركات من بدنتك ثم ان اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كنا فيه فاسمع قد بين مما امر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه أو ضاعه من القوة الى الفعل طلب الكمال الاثني به والاضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كالات مالمكنها تكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال الاثني بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريثامن القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على أشياء مختلفة الخقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار مقبسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره ومقبسا الى المبدأ الفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجال فامسك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوعة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كاهيات كثيرة من كالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية وأورد ذلك مثلا واضحا وهو أن القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تعطل عند اتمام نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار فوعاها من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بقلته أو دهشة أو سكون أو غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انفعالها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كالات مبدئه المفارق اغضاه له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها من طبيعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة أي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جهو والمثائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهدو باقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه

من طلب الدوام كما تعرض في بدنتك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفه وان كانت خيالات عن عقلية صرفه بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما نادت الى حركات من بدنتك ثم ان اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كنا فيه فاسمع قد بين مما امر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه أو ضاعه من القوة الى الفعل طلب الكمال الاثني به والاضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كالات مالمكنها تكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال الاثني بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريثامن القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على أشياء مختلفة الخقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار مقبسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره ومقبسا الى المبدأ الفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجال فامسك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوعة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كاهيات كثيرة من كالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية وأورد ذلك مثلا واضحا وهو أن القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تعطل عند اتمام نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار فوعاها من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بقلته أو دهشة أو سكون أو غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انفعالها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كالات مبدئه المفارق اغضاه له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها من طبيعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة أي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جهو والمثائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهدو باقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه

على كنه هذا التشبيه على سبيل التفصيل لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهى في عالم الغر به أى وهى مشغولة بتدبير
الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو اوضح من هذا التشبيه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير
الاحوال النفسانية مثل أن التلميذ اذا اراد أن يشبه باستاذ في بعض كالاته لينال من تلك الكلمات أحرار على التجدد فانه يعرض
حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في أكثر الامور تابعة لانفعالات النفسانية فلا يبعد أن يكون
سوق الفلك الى التشبيه بالعقل ١٦ بتعبية حركة جسم وأما قوله وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لا خ لك

في غايات أفعال النفوس الفكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هى مبادئ تلك الغايات
أكداثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتى من الكلام لما قبله (تنبيه)
القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التى في المدركة وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل
تحريك القوة التى للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قديقالان لغير هذين
المعنيين) النهاية واللا نهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله أو شئ يتعلق
به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تنهاى المقدار ولا تنهايه ومنها ما يعرض للكم
المنفصل وهو تنهاى العدد ولا تنهايه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية في الزيادة لانهاية المقادير اعنى
تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية في الاتقاص لانهاية الاعداد اعنى مراتب الانفصال والشئ الذى
له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل ففرض النهاية واللا نهاية فيه ظاهر اما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار
أو عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللا نهاية
يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته فالقوى بهذه
الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى زمنه مختلفة كرماء تقطع
سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة تكون التى زمانها أقل أشد قوة من التى زمانها أكثر
ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل بامتناع على الاتصال في
أزمنة مختلفة كرماء تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التى زمانها أكثر أقوى من
التى زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والى الثالث قوى يفرض صدور
أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر عنها عددا أكثر
أقوى من التى يصدر عنها أقل عدد ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف
الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقر بذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية
اتصاف القوى بالنهاية واللا نهاية على الاجال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللا نهاية بحسب المدة
أو العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التى تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى تتحرك حركة غير
متناهية بحسبهما وذكرا أن المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انها
قد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان لكم ولما هو ذكوم (إشارة الحركات التى تفعل جردا ونقطا هى
التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصول يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس

سروا ضح خفى فاعلم أنه
يحتمل أن يكون مراده في
طلب الحق بالمجاهدة طلبه
بالقوة النظرية وهذا السر
الواضح الخفى هو الذى
أشار اليه في تكملة النمط
الثالث كما أظننا القول فيه
هناك ويحتمل أن يكون
مراده من المجاهدة تصفيه
النفس عن العلائق البدنية
فانها سبب لاتقاش
النفس بالحقائق الغيبية
وباقى الكلام ظاهر وهذا
آخر الكلام في أن حركات
الافلاك شوقية (تنبيه)
القوة قد تكون على أعمال
متناهية مثل تحريك القوة
التى في المدر وقد تكون
على أعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التى للسماء
ثم تسمى الاولى متناهية
والاخرى غير متناهية
وان كانا قديقالان لغير هذين
المعنيين) أقول لا تنبى من
القوى بكم بالذات وكل

نهاية ولا نهاية فانها يلحق الكم بالذات فلا شئ من القوى يلحقه النهاية واللا نهاية بالذات فاذا قلنا القوة انها متناهية
أو غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذاتها بل بحسب أمور آخر منها متعلقاتها فان القوة ان كانت قوية على أفعال غير متناهية في المدة
أو العدد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية على تحريك السماء وان كانت قوية على أفعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية
كالقوة القوية على تحريك أبداً فها هو الاصطلاح الاشهر في قولنا للقوة انها متناهية أو غير متناهية وقد يقالان أيضا لغير
هذين المعنيين اما بسبب المحل أو الحال أو ما يحل في محلها وهى أقسام ثلاثة سوى ما ذكرنا أنه هو المشهور (إشارة الحركات التى تفعل
حدودا ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصول يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس

مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلًا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدو يكون سيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانًا لا ككون الشيء مفارقة متحركًا ولا آن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الا آن الذي صار فيه موصلًا دفعة وفيهما زمان كان فيه موصلًا وهو زمان السكون لاحالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات ليبين به أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم أن القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول وأصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلاً اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقاً أو مابياً له بعد ان كان واصلاً ايضاً في آن ولا يمكن اتحاد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلاً مابياً معاً فاذن هما متغايران ولا يمكن تالي آتين من غير تخلل زمان بينهما الماهر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تجزأ فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحركاً لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود والمفروض في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مابية المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوان المابية طرف زمان المابية فليس يمتنع أن يكون ذلك الا آن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة وان عنوانه آن يا صدق فيه الحكم على المتحرك بانه مابى فهو آن متغاير لذلك الا آن ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المابى لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المابية لاماسة فانه يجوز أن يكون طرف زمان اللاماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موحدة تسمى باعتبار كونها مهيئة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الاصل ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المابية فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضاً في آن ويبقى زماناً ما فلا يكون الا آن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلىن المختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الاثنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكناً وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدوداً ونقطاً والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حدود ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدوداً مثلاً الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهى الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما ورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الا تية المختلفة التي تفعل نقطاً وايلاً انعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها الوصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك لموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلىن ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلاً باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلًا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده

مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلًا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدو ويكون سيرورته غير موصل دفعة وان بقي زماناً لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً ولا آن الذي يصير فيه غير موصل دفعة وفيهما زمان كان فيه موصلًا وهو زمان السكون لاحالة

في ذلك الا^ن وأشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الا^ن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا ككون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع أن المحرك القريب أعني الميل الاول لا يكون باقيا عنه مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصل الذي ينبعث الميل عنه أعني الطبيعة أو الإرادة أو القوة الفاسدة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل وأشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى أن الزوال المذكور وانما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا وأشار بقوله وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الا^ن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز أن يكون الشيء في ذلك الا^ن لا موصلا ولا غير موصل لا متنازع خلوه من النقيضين ولا يجوز أن يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه أمر بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الا^ن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلوله أيضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني أعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بمتمتعين الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الا^ن آخر ولما كان وجود الميل الاول متمتع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذلك كعدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثاني ثم أشار الى تأخير الا^نين بقوله ولا^ن الذي بصيرفيه غير موصل دفعة غير الا^ن الذي صار فيه موصلا دفعة وأشار الى وقوع وجوب زمان بين الا^نين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة أعني الميلين معدومان وهما قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تالي الا^نات وفيه اشكال وهو أن عدم الا^ن يكون اما على التدرج أو دفعة والاول باطل والاصار الا^ن زمانيا والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تالي الا^نين قال وأجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الا^ن اما أن يكون على التدرج أو دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الا^ن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الا^ن ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الا^ن الذي هو طوف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال لهذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول أن حصول الشيء أو عدمه على التدرج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام في الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج بل حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الا^ن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تالي الا^نين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الا^ن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير أن المماسة وحيتها ذكنا هناك آن واحد وتبطل الحجة أقول على الوجه الاول

فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان أن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وبيانها مبني على مقدمات احدها أن الزمان لا بداية له ولا نهاية وثانيها أن الزمان مقدار الحركة وقد ١٩ من الكلام في هاتين المقدمتين تقريراً

وتزييفاً في النمط الخامس وثالثها أنه لا بد من حركة لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الامع الحركة وثبت أنه لا أول للزمان ولا آخر فلا بد أيضاً من وجود حركة لا أول لها ولا آخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت أن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما أن يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والالزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما أن يرجع فحينئذ تكون تلك الحركة قد قطعت

معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية تمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هو يتألف من ثلثة عن أشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى أجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الاشياء واحداً منطبقاً على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارناً لجميع ذلك زمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدرج ويقابله ما يحصل لا على التدرج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلاً واما في زمان لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصل فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصل في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصل في ذلك الآن كاللا وصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه أو فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بثبوت القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصديق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني أن ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آ ن المماس الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه لا يمكن أن يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً لان ذلك الزوال مقتدر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ولا يمكن الا يوجد في أطراف الأزمنة ولا يمكن أن يكون منطبقاً على أزمنتها فها اذن مما لا يوجد في الأزمنة وفي أطرافها والفاضل الشارح توهم أن الشيخ انما أراد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايرادها بما جدد تزييفها في الشفاء والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل وإشارته الى وجوده في آ ن المماس وسبب توهم هذا الفاضل هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل أو لا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانياً ثم بتجوز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آ ن واحد لا يوجد فيه اما أحدهما أو كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذا المواضع كفاية **قوله** (فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ما تنتهي الى سكون فيه فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية)

حداً معيناً ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال للحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حيدوداً ونقطاً فاذا عرفت ذلك فلا بد من سكون متوسط من حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبينة على مقدمات فاحدها أن المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة أي ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها أن القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لا بد وأن تكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من

غير ممتدة وجرد الوصول وثالثها هو أن من الأشياء ما يستحيل حصوله في الآتي من مثل المفارقة والحركة فانها ممتدة لا توجد في
 الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن لمماسه نقطة أو خط فانها لا توجدان الا في الآن وهذه المماسه هي التي سميناها بالوصول
 ومعنى ثبت أن الوصول آتى الوجود وثبت أن القوة المحركة لا بد وأن تكون موجودة حال الوصول ثبت أن القوة المحركة باقية في ذلك
 الآن ورابعها هو أن سير ورة القوة لا موصولة أيضا مما يحصل في الآتي ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد
 ومفارقة عنه فهي غير آتية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آتان في أحدهما تكون القوة المحركة للجسم الى
 الحد المعين موصولة اليه بالفعل في الثاني يصير غير موصولة اذ من المستحيل أن يكون آن كونها موصولة عين آن كونها غير موصولة
 فإذا لم يكن بين الآتيين زمان لزم تتالي الآتات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين
 مستقيمتين سكونا وإذا ثبت ذلك ظهر أن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي تلخصناها واعلم أن حاصل
 هذه الدلالة أن القوة التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصولة اليه في آن وغير موصولة اليه في آن آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ
 في الشفاء حكى غير منكرى السكون اهم أو ردوا على هذه الحجة نقضين أحدهما انا اذا ركبتا كرة على دولاب دائر وفرض
 فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم أن يحصل هناك سكون
 متغلب بين الآتيين والثاني أن المسافة اذا حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها أسود وبعضها أبيض أو بان كان أجزاءه مقصودة
 على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب السكون فيهما
 ولغائل أن يقول رجل لا تماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على أوج الحامل وتلك المماسه لا تحصل
 الا بنقطة واحدة تلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم أن يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالتزام وارد في
 مماسه كل كوكب نقطة معينه في الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالتزامات اتباعتوجه لو قلنا بان الفلك

٢٠

أو نقطة معينه من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالتزامات اتباعتوجه لو قلنا بان الفلك

ما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره أن كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائما لوجوب تنهاى

الخارج المركز مماس اعلى المثل بنقطة وأدناه بنقطة أخرى ونحن لا نقول به ذابل نقول ان الحامل عائد المسافات في نفس المثل وكذا لا نقول ان الكواكب تماس سطح فلك التدوير بنقطة بل هو عائد فيه فنقول أما أولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور ولكم وأما ثانيا فلا نلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضها فان للكاسف مع المكسوف مسامات أربع بالنقط فالها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعه انما تحصل بمسامات الاطراف وهي أمور آتية فتوجه الالتزام المذكور و أيضا فوصول مركز الشمس الى مسامته نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآتي ثم زوال تلك المسامته في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة على حصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجبتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامته وحيث يتوجه الاشكال وأيضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار أو دائرة الافق يحصل له المماسه في آن واللامماسه في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول اننا منعنا هذه الدلالة على استحالة تتالي الآتات وهو أن عدم الآتي انما أن يكون على التدرج أو دفعة والاول باطل والآخر لا يصار الا أن زمانا وهو محال والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآتات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآتات وبطل الدليل المبني على بطلانه وأجاب الشيخ في الشفاء بان قال قولكم عدم الآتي انما أن يكون دفعة أو على التدرج نقسم غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي

بعده بل ابتداء عدمه لا بد وأن يكون في آن إلى آن وجوده ويلزم تالي الآتات والجواب أن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معذور
ليس أنا آخر بل هو عين ذلك الآت الذي هو هو ولا استحالته في أن يكون الشيء موصوفاً بصفة في زمان و يكون في الآت الذي هو
طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والأشكال عليه باق من وجهين الأول أن حصول الشيء أو
عدمه على التدريج غير معقول لأن كل ما كان واقعاً على التدريج اقترض في زمان وقوعه جزآن فاما أن يكون قد حصل في الجزء
الأول من ذلك الزمان شيء أو ما حصل فإن كان ما حصل شيء البتة في الجزء الأول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعاً في كل ذلك الزمان بل في
بعضه وقد فرضناه واقعاً كله هذا خلف وإن حصل شيء في الجزء الأول فاما أن يكون الذي حصل في الجزء الأول من الزمان الذي حصل في
الجزء الثاني منه أو غيره والأول باطل لأن الذي حصل في الجزء الأول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي سيحصل في
الجزء الثاني غير موجود في الجزء الأول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الأول من الزمان وفي الجزء الثاني منه شيئاً واحداً لزم كون الشيء
الواحد موجوداً معدوماً معاً وهو محال وأما الثاني فإنه يقتضي أن يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الزمان شيئاً غير الحاصل في
الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولاً للشيء الواحد على التدريج بل حصولاً لأمور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا
أن الحصول والزوال على التدريج غير معقول وإذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجوداً ثم صار عدماً فذلك العدم لا بد وأن يحصل
دفعاً واحدة ثم يستمر بعد ذلك لأن كل ما حصل بعد أن لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصل فيه ثم انه يستمر بعد ذلك
وإذا ظهر ذلك ظهر تالي الآتات الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو أن يكون عدم الآت حاصل في جميع الزمان الذي بعده من غير أن
يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا أيضاً أن يقال إن اللاماسة حصلت في كل الزمان الحاصل بعد آن المماسمة مع أنه
ليس لزمان اللاماسة طرف وبداية الآت الذي حصلت المماسمة فيه وحيث يذكي هنالك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب أن
الشيخ قد اعترف في الشفاء بضعف هذا الدليل لأجل هذا السؤال لأنه لما نقل ٣١ عن المتقدمين أنهم استدلوا

المسافات المستقيمة فاذن
هي وضعية دورية واعلم
أن القائلين بنى السكون بين
الحركات المختلفة يستندون

على وجوب هذا السكون بأن قالوا المماسمة والمباينة تقعان في آتين وينتهي زمان وزيف ذلك بأن
المباينة يستحيل وقوعها في الآت قال بعد ذلك وكذلك أن تركوا اللفظ المباينة وأوردوا بدلها
لامماسمة فإنه يجوز أن يكون مماساً في طرف الزمان الذي حصل اللامماسمة في كله ثم قال وقد سلف مبينان
يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغنى به وأنا أقول وغالب ظني أن المكان الذي أمر الشيخ بالاستعانة
به ما ذكره في فصل الآت من أن الآت يعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك ههنا فظهر أن هذه الحجة
ساقطة على كل الأحوال واعلم أن الشيخ قرره هذه الحجة في الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك إلا بواسطة ميل
والميل الذي يوصل المتحرك إلى حدمعين من حدود المسافة لا بد وأن يكون موجوداً آن وصوله إليه والميل الذي لأجله يرجع عن ذلك
الحدم عن الميل الأول لأن الميل الذي يحرك الشيء إلى حدمعين غير الذي يحرك له عنه ولا بد وأن يحصل في آتين والآن لكان الجسم متوجهاً
دفعاً واحدة إلى جهتين وهو محال وبين ذينك الآتين زمان هو زمان السكون واعلم أن هذه الحجة لا تسويحها عليها النقوض المذكورة
على الحجة الأولى لأن مركز الكواكب إذا صار مماساً للنقطة ثم لامماساً للنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة إلى فرض آتين
ولكن يتوجه عليها اشكالان آخران الأول أنا لا نسلم أن الجسم لا يتحرك إلا بواسطة الميل فأنهم ما أقاموا على هذا المطلوب دلالة بل أنهم
أقاموا الدلالة على أن الجسم الذي لا يكون فيه ميل إلى جهة لا تقبل التحريك القسري وذلك إنما يفيد وجود ميل طاق عن الحركة
لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فإن أحدهما من الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه يستحيل اجتماع الميلين دفعاً واحدة وتقريره
ما مر في النمط الثاني والذي نريد ههنا أن عندكم يصح أن يكون الجسم الواحد متحركاً إلى جهتين مختلفتين دفعاً واحدة أحدهما بالذات
والآخرى بالعرض وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يجتمع في الجسم الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين أحدهما يكون ميلاً طبيعياً والآخر
فسر يابل هذا أولى لأنه متى تحرك دفعاً واحدة إلى جهتين فقد حصلت في الجهتين لاهمالاته وأما الميل إلى الجهتين فليس فيه إلا التوجه إلى
الجهتين وإذا كان لا يجتمع عندكم كونه متحركاً إلى جهتين فلا أن لا يجتمع كونه متوجهاً إليهما كان أولى ثم ان سلمنا أنه يستحيل اجتماع ميلين
في آن واحد ولكن لم لا يجوز أن يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الأول من غير أن يكون لذلك الزمان طرف
سوى الآت الأول والذي يقويه أن عندكم عدم الآت يحصل بعدما لم يكن فلا يخلو ما أن يستدعي ذلك أن يحصل فيه ذلك العدم
ثم يستمر بعده أو لا يستدعي فإن استدعي ذلك لزم تالي الآتات وبطل أصل الدلالة وإن لم يستدع فنقول إذا جاز أن يحصل ذلك العدم

في ذلك الزمان الذي بعد ذلك الا ان من غير ان يجب أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه أول ذلك العدم فلم لا يجوز أيضا أن يحصل الميل في جميع الزمان الذي بعد أن الميل الأول من غير ان يجب أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه أول وجود الميل الثاني ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود اثنين وسقطت الدلالة بالكيفية فهذا ما في هذه الأدلة وعليه اول ترجع الى التفسير أما قوله بالحركات التي تفعل حدودا ونقطاهي التي تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم اننا بينا الهة في أنه لما دأب قال للحركات المستقيمة أنها تفعل حدودا ونقطا وأيضا فالحركات المستقيمة هي التي يحصل منها البلوغ والوصول الى حده معين من حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذي في المسافة وأما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن فاعلم أن المراد منه أن المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في الا آن وأما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في الا آن ودليله ما قدمناه وأما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا فاعلم أن المراد منه أنه كما ثبت أن كرن تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الادفعة في آن فكذلك صيرورته غير موصلة لا يحصل الا في آن وان كان قد تستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الا آن بخلاف الحركة والمفارقة فانها يستحيل حصولهما في الا آن وأما قوله والا آن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الا آن الذي صار فيه موصلا دفعة فاعلم أن المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لا يحصل الا في آن وصيرورتها أيضا غير موصلة كذلك فأحد الا آنين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر والآخر أن تكون القوة الواحدة في الا آن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف وأما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام أن يقال فان لم يكن بين الا آنين زمان ٢٢ لزم تنافي الا آنات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون لكن

الشيخ أهل القسم الاول لظهور فساد عند الحكماء وأما قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون عن الحركة التي هي مستحفظ لزمان المتصل فاعلم أن معناه

لزمان أيضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لا امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب أن يكون مستندا الى ما هو مشبه في الاتصال الواحد أي فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب لا يقتصر الى اثبات السكون المذكور كل الاقتدار (فائدة انما يجب أن يقال صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة وأن يزول كونه موصلا واقع دفعة)

أن كل حركة تنتهي الى حد فهي منتبهة الى سكون والسكون عدم الحركة وكل حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية هذه والحركة الحافظة للزمان يستحيل أن تكون متناهية فكل حركة تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه وأما قوله فالحركة الوضعية هي التي ما يستحفظ الزمان فهي الدورية فاعلم أن معناه أنه لما ثبت أن الزمان عارض للحركة وثبت أنه يستحيل أن يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت أنه لا بد وأن يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب (فائدة انما يجب أن يقال صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة وأن يزول كونه موصلا واقع دفعة) التفسير هذه الحجة هي التي تلخصها الشيخ على أن بين كل حركتين سكونا كان القدام يذكر ونهالكن لا كما ينبغي فانهم كانوا يقولون ههنا آنا ن أحدهما الا آن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الا آن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويقارقه ولا بد وأن يكون بين الا آنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة في آن لان كل حركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فتكون واقعة في الزمان لا في الا آن الذي لا ينقسم واذ كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الا آن وأما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هناك آنا ن أحدهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني الذي يصير فيه غير واصل فقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وفيه ذلك من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الا آن وان كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده والرجوع الى التفسير وأما قوله انما يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهرا وأما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة فاعلم أن الفرق بين الحركة والمفارقة هو أن المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة

واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا توجد البتة الا في الآتي لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونها موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب (تذنب فالحركة التي يجب ان تطالب حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية) التفسير لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التي نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة (اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الامتناها فاذا حرك بقوة جسم ما من مبداء فرضه حركات لا تنهاى

٢٣

في القوة ثم فرضنا انه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك المبدأ المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناها أيضا (هذا محال) التفسير بحركات القوى الجسمانية على قسمين أحدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة الحركة جسما آخر وتاثيرها التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها ونحن نريد ان نبين أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو أن القوة الجسمانية

هذه القائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو أن الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم أعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآتي أن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينزعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو أوله الا ان كل جزء يوجد متناها فانه ينقسم أيضا إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذا لم يصح أن يقال صار المتحرك مفارقا أي ميانا في آن بل يجب أن يقال ان المتحرك صار غير موصل بعدما كان موصلا أو زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمن وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أن الحجمة المشهورة لا تصبح صحيحة ان بدلت لفظة المباشرة باللاماسة فغير مناف ان قوله هذا لان تلك الحجمة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصبح صحيحة بتبديل الفاظها بتدليلها غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فرعا توهم فسادا اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن أن يقال في تدوير هذه المسئلة (تذنب فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية) قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لانهاية لها هي التي تكون على أعمال أو حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذا ان الحركة التي يجب أن تعرف حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية هي الدورية ولا غير ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل أيضا أنه ير يد بلا نهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة (اشارة اعلم انه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن أن يكون الامتناها فاذا حرك بقوة جسم ما من مبداء فرضه حركات لا تنهاى في القوة ثم فرضنا انه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك من المبدأ المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناها أيضا هذا محال) برديان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم أن القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما أن يكون تحريكها ذلك الجسم بالقسر أو بالطبع لانه اما أن لا يكون محلا لتلك القوة أو يكون والقسمان محالان أما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل وأما الثاني فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده فقوله لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن أن يكون الامتناها وذلك لما مر من وجوب تنهاى الابعاد فاذا حرك جسم بقوة

لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم أن الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما آخر كان ذلك تحريكاً قسرياً واعلم أن ما قبل الخوض في تحرير الدلالة تقدم مقدمة وهو أن جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له أقل من تحريكه لجسمة ويبيانه أن الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعته منافية لما كان الحركة ولا شأن أن طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كان طبيعة الكل أقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق أقوى كان الفعل أضعف فثبت أن الجسم اذا حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم أقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلتراجع الى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما آخر بالقسر فالجسمان لا بد وان

يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المتحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مقروض حركات غير متناهية ثم فرضنا ايضا أن ذلك المحرك بتلك القوة حرك أصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب أن يكون تحريكه أكثر مما هو بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وأن يظهر التفاوت والالكان الاكثر مساويا للاقل هذا خلف ولا بد وأن يظهر ذلك التفاوت لا في المبدأ لا في فرضنا استواءهما فيه فاذا لا بد وأن يظهر ذلك التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقى الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف ثبت أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك كات قسرية غير متناهية ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون

٢٤

جسما آخر من مبدأ مقروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزماني أو بحسب العدة في القوة فان غير المتناهى لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المقروض فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك أن طبيعة الجسم الاعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه أن تكون معاوقة الاعظم أكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر أكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبيده الشيخ في هذا الفصل الا أنه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سياتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض الانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم أن هذا البرهان أعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه أن القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي الانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه بتجوز أن يكون التفاوت في التحريك يكن بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة على ما مر ثم انه أورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلو ا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن أن يكون مقتضا لتناهيها قال ولقائل أن يرد عليه ههنا بما رده هو عليهم بعينه وهو أن يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها

يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم أبدا من تحريكه لبعضه مع أنه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والتسريع على سرعته مدة غير متناهية والحاصل أنه لا بد بين الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء فاما أن يكون ذلك التفاوت بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطء فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي يقرره أنالو توهمنا قوة قسرية لا تقوى على تحريك تلك الثوابت في مدة مخصوصة الا هذه الحركة البطيئة وقد رنا أن مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم

أقل من تلك الثوابت وليكن ذلك فلك القمر يحركه أسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل أن يقال ان كل تلك القوة يحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة البطيئة ومثل تلك القوة يحرك الجرم الصغير بتلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم أن على هذه الحجة سؤالين آخرين الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية أولا لما قالوا الحوادث الماضية تزاد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا أجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه أبدا حادثا واحدا لم يكن للمجموع وجود أصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فلما قيل أن يورد هذا الكلام عليهم ههنا يقول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان

قوية

مجموعها لا يوجد في شيء من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد اورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان والسائل ان يعود ويقرل اتماعا تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحيث لا يعود الاشكال الثاني وهو ان حركات القمر أسرع من حركات رجل ولئن منع عنه مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار رجل فليذكر ٢٥ حيث ذكره فلك الثوابت مع حركة

قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح والسائل ان يعود فيقول اتماعا تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحيث لا يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النظم الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلة لا تنافيان كونه غير متناهي وكيف وربما يوصف به ما وبالانهاية معاني النظر الاول اذا اختلفت جهتاها أعني جهة الكثرة والقلة وجهة الانهاية وبيان ذلك ان كل ما يعتمد مرتبا في العقل أو في الخارج مقدار اكان أو عدا فيكون لا محالة لا متداده جهتان يمكن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالمتناهي أو يسلب عنه فيهما المتناهي أو يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالا زيدا والافتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانها من خواص الحكم المتناهي فاذا الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لانه يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الامتداد بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا متدادا لها مبدأ أو أحد بالفرض وكانت مستلزما لزيادة وتقصان بحسب طبائع المقصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ووجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة أيضا وبذلك افرقت الصورتان فهذا ما عندى في هذا الموضوع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكى عنه فلم يقع الى بالقاطنة حتى انظر فيها (مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسمًا ولا يمانعه في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما أعصى والاخر أطوع حيث لا معاوقة أصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالفسر أراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبيع أيضا فقدم لذلك ثلاث مقدمات أولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحمله كما هو فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في

الفلك الاعظم فانه لا شك انها أبطو من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطء انتهاء الناقص الى الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل أبطو من حركة الجزء مع أنه لا يلزم انتهاء حركة الكل في الانقطاع ولترجع الى تفسير المتن أما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره فالمراد منه ان جسمًا لا يحرك بالقسر جسمًا آخر الى غير النهاية وأما قوله لانه لا يمكن ان يكون الامتناهي فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيًا لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام وأما قوله واذا حرك بقوة جسمًا من مبدا

نقضه حركات لا تناهي في القوة ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم تلك القوة فيجب ان تحريكه أكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسمًا بالقسر وحركت أيضا أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ أيضا كان تحريكها للجسم الاكبر أقل من تحريكها للاصغر وأما قوله فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر أيضا متناهيًا هذا محال فالمراد منه أنه لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر من جانب المبدأ لان فرضنا استواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الاخر فتصير حركة الجسم الكبير متناهية مع أن فرضنا غير متناهية هذا محال (مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسمًا ولا يمانعه في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما أعصى والاخر أطوع حيث لا معاوقة أصلا)

(مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم تكن في جسمها معاوقة أصلا فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة تبييه القوة في الجسم الأكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) التفسير قال رضى الله عنه وأرضاه أقول لما بين أن الجسم لا يحرك جسمًا آخر على سبيل القسر الى غير النهاية انتقل الى القسم الثاني وهو أن القوة الطبيعية الحادثة في الجسم لا يجوز أن تحرك محلها تحريكًا غير متناه وقدم قبل الخوض في الدلالة ثلاث مقدمات لابد منها أولاً اذا كان شئ ما يحرك جسمًا أو لا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر التحريك مثل قبول الأصغر فلا يكون أحدهما أطوع والآخر أعصى والالكان الأصغر والكبير معاوقة ولا فرضناه بخاليا عن المعاوق هذا ٢٦ خلف ولان للجسم البسيط طبيعة واحدة فيجزؤه مساو لكاه في تمام الماهية

قبول التحريك والالكان الجسم من حيث هو جسم مانع عنه (مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم تكن في جسمها معاوقة أصلا فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة) وهذه ثمانية المقدمات وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والالم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما حرك في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوايل لا غير فهو في الطبيعة بحسب القوايل لا غير (مقدمة أخرى القوة في الجسم الأكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام ويتناسب بحالها المختلفة بالأكبر والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزئتها والفاظ الكتاب واضحة (اشارة نقول لا يجوز أن يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلانهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فنوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد) اشارة الى المقدمة الاخيرة (وقوله) وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو أن المعاوقة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة في الكبير أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما حرك في المقدمة الاولى وقوله (بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب القوايل لا بسبب القوايل وقوله (فان حركتا جسميهما من مبداء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا) تقرير البرهان بالا حادثة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الانل كما مر وقوله (وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) تبين لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب

وجميع الوازم فرجب استواءهما في كل الاحكام لان المتساويات في جميع الماهية يجب استواءها في كل الاحكام وثانيتهما ان القوة الطبيعية الحادثة في الجسم اذا حركت محلها كان تحريكها لكل محلها كتحريكها لبعض محلها لانه لا معاوق في الموضعين أصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري فان هناك وجد المعائق في المتحرك ويكون المعاوق في بعضه أقل مما في كله فلا جرم كان تحريك الجزء أسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله ولا شك أن كل القوة أقوى من بعضها

فالحاصل أن في الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل باختلاف حال الفاعل وفي القسريات باختلاف حال القابل وثالثها أن الجسم الأكبر اذا كان مساويا في الطبيعة للاصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي تكون في الجسم الأكبر كبرها في الجسم الأصغر اذ في الأكبر مثل ما في الأصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات (اشارة ولعلك تقول أنه لا يجوز أن يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلانهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركتا جسميهما من مبداء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) التفسير لما فرغ من هذه المقدمات الثلاث شئنا في الدلالة

على أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها إلى غير النهاية فقال أن قوة كل الجسم أقوى لا محالة من قوة بعضه فإذا أخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له أقل من تحريك كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريك بعض القوة والذي له إلى المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيًا فاذن تحريكات كل القوة متناهية أيضًا وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كاللزام على ما قبلها ٢٧ ﴿ تذييل فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية ﴾ التفسير لما ثبت أن الحركات الفلكية غير متناهية وثبت أن فاعلها يستحيل أن يكون جسمًا أو حالًا في الجسم ثبت أنه عقل ولقائل أن يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه أن يكون عقلاً لكانت النفوس الناطقة عقولاً محضة لأنها ليست أجساماً ولا حالاً فيها بل الشرط في كون الشيء عقلاً مع هذين القيدين أن لا يكون له تعلق بالأجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد محالٌ ثبت بعد بالدلالة ﴿ وهم وتنبه ﴾ ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر لتحريك أمراً عقلياً صر فابل قوة جسمانية فجوابك أن هذا الذي ثبت هو

تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفاً لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهيًا ولم يكن ههنا خلفاً لأن القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو أن تنهى حركات الأصغر يقتضي تنهى حركات الأكبر أيضاً لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم أنا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فينبه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها أعني الذي بالفسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالفسر أعم مأخذاً من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي أقامه على امتناع كونها محركة بالطبع أخص تناولاً بما يجب وذلك لأنه لم يقم الأعلى امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معارفة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالفسر يكون أعم من ذلك لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معارفات يقتضيها طبائع سائطها على ما تبين فيما مر وأيضاً كثرة تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال أجساماً آلية فاذن هذا البرهان كان أخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ﴿ تذييل فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية ﴾ وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان أنها لا تكون لادوريته وبان في النمط الثاني أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السجارية فاذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت أيضاً بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فاتجبت المقدمتان أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقاً فاذن هي مفارقة والمفارقة إما عقل أو نفس والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فاعمالها له بخر وج ما فيها بالقوة من الكمال إلى الفعل والافلا احتياح لها إلى التحريك فاذن هي مفترقة في التحريك إلى شيء يكون كالاته موجودة بالفعل أي يخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الأول لتحريك السماء فاذن القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية ﴿ وهم وتنبه ﴾ ولعلك تقول قد جعلت السماء تحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر لتحريك أمراً عقلياً صر فابل هو قوة جسمانية فجوابك أن الذي ثبت هو

محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق لتحريك قوة جسمانية التفسير تقرير السؤال أن يقال أنه قد بين في آخر النمط الثالث أن المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل أن يكون جوهرًا مجرداً أو لا أن استدها إليه وهذا تناقض فاجاب أن هذه الجواهر المجردة التي أثبتناها الآن هي حركات أول بعدة وأما الملاصق للتحريك الأول القريب لها فقوى جسمانية ولقائل أن يقول هذا الذي يقولونه من أن العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه أن المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية إما القوة الجسمانية أو الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر شيئاً واحداً وتوجه الإشكال اللهم إلا أن يريدوا بكون النفس

علة قريبة انما هي المؤثرة في الحركات والموجدة لها او يكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر في وجود النفس والموجدة لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لميلتها والنفس الجسمية هي العلة للحركات الجسمية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال (وهم وتبيينه) ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنها وانقر دبل على انه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الاول و يفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية انما يمتنع في الاجسام احده هذه الثلاثة فقط) التفسير هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقريره هي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمية وجب ان تكون هذه الحركات متناهية لما يمتنع

٢٨

النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك بوجه منافي متناقضة فتيه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انسابه الى سائر العلل مبدأ اقرب به ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسما نيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معاسيين (وهم وتبيينه) وله ان تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر من ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه وانقر دبل على انه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الاول و يفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع في الاجسام احده هذه الثلاثة فقط) معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فتكون محركا لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف وتبينه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انقرت بل على انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتعمل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون

غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هي تفعل عن العقل المفارق لانفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا امورا ثلاثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع في القوى الجسمية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال

علة

فاما القسم الاول وان غير ممتنعين ولما نزل ان يقول على ما ذكرتموه من وجوه فالاول ما المعنى

بانفعالات النفس من العقل ان عنتيم بها كون القوة الجسمية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفي في كون القوة الجسمية مبدأ للانفعالات الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنتيم بها حدوث امر في النفس الجسمية او زوال امور عنها بسبب العقل فتكون الامور الحادثة والزائلة امورا جزئية متغيرة وقد استندعوا الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لا جلها تقوى على افعال غير متناهية ان اردتم بهذه الانفعالات امورا وراء كون العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذا كروا ذلك المعنى لم يكن ان تشكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

(إشارة فالبدء المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولأن تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن الحركة الأولى والمفارق لا يمكن غير هذا استشهاده صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يتحرك تحريكاً غير متناه وأنه غير متناهي القوة وأنه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن الحركات بعد الأولى قد تتحرك

٢٩

بالعرض لأنها في أجسام والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم أن التصور العقلي غير ممكن للجسم ولا القوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستعجز ان تقول أن النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض إلا باليجاز وذلك لأن الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه) التفسير الغرض من هذا الفصل إبطال قول من يقول بحركات الفلك بعد الباري تعالى متحركة بالعرض والوجه في إبطاله أن تقول هذه الحركات ليست أجساماً ولا جسمانية وما كان كذلك امتنع الحركة عليه بيان الأول من وجهين الأول أن صاحب المشائين وهو

عالمه المتغير وإن جاز قليلاً جز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بأنها لا تقوى على أفعال غير متناهية لاحتمال اتقاعها عن العقل دائماً والجواب أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد إلا عند تجديد أحوال في محركها منسوبة إلى إرادة أو ميل طبيعي أو قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد أحواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى طبيعة أو قسريتها انتسابها إلى نفس وأما احتمال كون القوى الجسمانية قوياً على غير المتناهي بحسب اتقاعها عنها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لأنه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر اتقاعاً عنه وإفعله (إشارة فالبدء المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولأن تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن الحركة الأولى هو المفارق لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح (استشهاده صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يتحرك تحريكاً غير متناه وأنه غير متناهي القوة وأنه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن الحركات بعد الأولى قد تتحرك بالعرض لأنها في أجسام والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم أن التصور العقلي غير ممكن للجسم ولا القوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستعجز ان تقول أن النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض إلا باليجاز وذلك لأن الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه) قد مر في بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا أن المتشبه به في جميع السماويات واحد وأن المعلم الأول قد حكم في موضع بوحدة وفي موضع آخر بكثرة وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا أن الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لأن الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك إلى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب أن ينتهي إلى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الأولى أو العقل الأول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك إما بالذات وإما بالعرض وذلك غير واجب لأنه يجوز أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركاً من جهة أخرى مثلاً من جهة كونه حالاً في مادة وهذا هو الذي حلهم على الاكتفاء بالصورة المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس المارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين أحدهما قول المعلم الأول

أرسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة يتحرك تحريكاً غير متناه لأن الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فتكون تلك الحركات قوياً على أفعال لا نهاية لها ثم ادعى أن القوة القوية على أفعال غير متناهية لا تكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين أن تلك الحركات ليست أجساماً ولا جسمانية الثاني أن الجمهور اتفقوا على أن تلك الحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث أن التصورات العقلية لا تحصل للأجسام ولا شيء من القوى الجسمانية فثبت هذين الوجهين أن محركات الأفلاك ليست أجساماً ولا جسمانية وأما الكبرى وهي أن كل ما كان كذلك استحالته الحركة عليه فهو ظاهر لأن الحركة عبارة عن الانتقال من جبر إلى جبر وذلك لا يعقل

الافى الاجسام اوفى الامور الحادثة فى الاجسام فاما الذى لانسبته الى شئ من الاجياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقق انه لا يجوز ان يقال ان النفس الناطقة التى لنا محركة بالعرض عند حركة بدتنا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشئ او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذ لم تكن النفس الناطقة حالة فى الجسم أصلا استحال ذلك فيها (اشارة الاول ليس فيه حيثان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدءا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لو جوده عن اثنين او عن مبداه فيه حيثان ليصح ان يكون عنه اثنان معالانك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ماهو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا عملا لا ينقسم بغير توسط فالمعول الاول عقل غير جسم وانت فقد صحت وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع ٣٠ الاول فى سلسلتها اوفى حيزها العقلى) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان ان المعول

فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحرك كها تحركى كما غير متناه وبان المحرك غير المتناهى لا يكون بقوة جسمانية وهذا القولان يحتاجان ان كل محرك كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين واتجاههما والثانى اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها وتقرر ذلك ان التصور العقلى لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر فى النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلى لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بما يبين معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجبى ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون وانما يذهب اليه قوم منهم لا يريدون تحصيل لهم بدل على ذلك قول الشيخ فى كتابه المرسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عددا للكرات المتحركة على ما كان يظهر فى زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة والاسكندر يصرح ويقول فى رسالته التى فى المبادئ ان محرك جملة السموات واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا بخصانه وتناهى طيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبداء حركة خاصة لكل فلك على انه فيه وجود مبداء حركة خاصة له على انه معشوق مفارق (اشارة الاول ليس فيه حيثان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدءا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لو جوده عن اثنين او عن مبداه فيه حيثان ليصح ان يكون عنه اثنان معالانك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ماهو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا عملا لا ينقسم بغير توسط فالمعول الاول عقل غير جسم وانت فقد صحت وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها اوفى حيزها العقلى) يريد بيان ان المعول الاول

الاول عقل مجرد بيانه هو انه قد ثبت فى النمط الخامس ان البارئ تعالى واحد فى ذاته وماهية منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشئ الذى يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الاشئ واحد اللهم الا بالتوسيط اى ان يكون هو علة لشيء ويكون ذلك الشئ علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت فى النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة اذ كون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز

ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة فى وجود الاخرى بل هما محتاجان الى علتين اولى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة لشيء المركب لا بد وان يكون علة اوليا ولاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى علة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه علة للجسم فثبت ان المعول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صحت وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها اوفى حيزها العقلى فاعلم ان الغرض منه انه قد مر الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لازم ايضا ان يكون هذا العقل فى سلسلتها اى يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة للاقلال على تشييل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون فى حيزها العقلى ان يكون مشاكلا لها ومساويا لها فى كونها موجودات ليست باجسام ولا بجسمانية

لا يمكن أن يكون جسم بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة لو حصد اثنته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدأ الأول واحدا بسيطاً بالاعتدال بسيط وكل جسم كما علمت في النمط الأول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم يكون مؤلفاً عن شيئين أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثتان ليصح أن يصدر عنه الهيولى والصورة معاً لأنك علمت في النمط الأول أيضاً أنه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للأخرى بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحدة منهما فان إيجاد المركب مسبق بإيجاد أجزائه أو توحد هما معاً ولا يجوز أن يكون علة أحدهما القريبة شيئاً غير منقسم فاذن المعلول الأول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء من جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو علة محض وأنت قد صحت لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذات هي مبادئ تحريك الأفلاك ولا شك أن هذا المبدأ الأول في سلسلتها أى هو أيضاً محرك الأفلاك هو أول الأفلاك أو في حيزها العقلي ان لم يكن محركاً لك أى يكون مشاركاً في التجرد والبراءة عن القوة (تنبه قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد) هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبه وانما جمعها هنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول فالأول هو معرفة أكثر الأجرام العالية والثاني معرفة أكثر محركاتها أعني قوسها والثالث معرفة أكثر منشوراتها أعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الأمور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف علماها الفاعلية ووعداً ببيان ذلك اما المطلوب الأول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك أن تعلم ولم يشغل ببيانه وان أردت حاصل انظار أدل تلك العلوم فيه اجأ لا فاقول الأجرام العالية تنقسم إلى كواكب وإلى أفلاك اما الكواكب فتقسم إلى سيارات وإلى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت أكثر من أن تحصى وقد رصد منها ألف وبنف وعشرون كوكباً والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير وإلى معرفة سيرها واثباتها والرصد واما الأفلاك فكثيرة والطريق إلى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموصولة بالرصد بعد فهمها بالاصول الحكمية وهي استناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك ما يحتوي عليه بالعرض وجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة وجوب التشابه فيها وامتناع الحرق والالتصام على أجرامها وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافاً لا يرجح والله بعد أن قسموها إلى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة أو مركبة وإلى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية أفلاك كلية تحيط بعضها ببعض بحيث يحيط بها سبعة عقول عالقة معذب السافل ويكون مركز الجميع مركز الأرض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه بما لا بد منه وان كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة كما هو هذا الفلك هو أيضاً فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه أيضاً اختلاف والمتأخرون زادوا فلكاً آخر غير مكوكب يتحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطاً بالكل ثم ان الفرقية بين جعلوا الفلك الكلى الكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة يقتضيهما اختلاف حركات ذلك الكوكب طويلاً وعرضاً واستقامة ورجعة وسرعة وبطاً وبعداً وقرباً من الأرض فمن غير المحصلين منهم من جعل ذلك الأجسام اشكالاً غير الكرة كالتأئين بالنشورات والخلق والدقوف وأمثالها وجعلوها منصودة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلى ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة كالتأئين باسترخاء أو تارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة والتأئين باقبال الفلك وإدباره من غير استناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في

(تنبيه قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد)

أعدادها وأما المحصول الذي يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا أيضا في أعدادها بعد اتفاهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الأول ذكر أن عددا لجميع يقرب من خمسين فافوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطلميوس القاضل أثبتوا الكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يعاس بمجديه مقعر مافوقه وبعقره محدب مائحة وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر محيط فلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يعاس محدبا هما ومقعرهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض وأجارا الأقرب منه حضيا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض وهو في نخل خارج المركز يعاس محدبه سطحه على نقطتين يسمى أبعدهما عن الأرض ذروة وأقربهما حضيا ما خلا الشمس فانها تكتفي بأحد الفلكين أعني خارج المركز أو بالتدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها لأن بطلميوس أي أثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط والكواكب الستة مركزية في تدويرها بحيث تعاس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس مركزية في الخارج المركز وزاد والطارد فلكا آخر خارج المركز أيضا فله فلكان خارجا للمركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل فلك التدوير أذهو المشتمل عليه فيكون جميع الأفلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الأرض ومغاية خارجة المراكز عنه وستة أفلاك تدوير يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بأول كل فلك من الباقية حركة خاصة إلا للممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين في نظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الأفلاك الخارجة المراكز والتدوير وتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقية الحركات العرضية الموجودة لتدوير الخمسة المتغيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المتضخمة لتناقض البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن أن ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة إلى إثبات اجرام آخر تتحرك بها وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن ينسب مضافة إلى ما سبق لأجل هذه الحركات إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاهم على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك **قول** (ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط مثل التدويرات أو كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وأن الكواكب تنقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركزية فيها إلا بان تنخرق لها اجرام الأفلاك ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجبه وحال عطارد في أوجبه وأنه لو كان هناك انخراق بوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك

ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط بالأرض مثل التدويرات أو كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وأن الكواكب تنقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركزية فيها إلا بان تنخرق لها اجرام الأفلاك ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجبه وحال عطارد في أوجبه وأنه لو كان هناك انخراق بوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك

ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء
 الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات
 وافلاكهم وما ذهب الباقرن الى أن كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محرركة آياه وكذلك كل كوكب
 وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها كما أثبتوا لافلاكهم فان حكمها في وجوب اخراج
 الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محموم
 خيالاً يترامى فيه بالانعكاس كما ترى من الهيولات وقوس قزح أو أجساماً موجودة واقعة بحذاءه بل كان شيئاً
 موجوداً فيه ثابتاً في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل
 والظاهر انه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس
 المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعاً والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله أن لكل جسم
 منها فلكاً كان أو كوكباً شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز لفلك في ذلك عن الكواكب
 وبؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتدوير والكواكب مخصصة
 في الابداع بصور كالمية زائدة على صور المثلثات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهب اليه عند العوام وهو
 ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثير الحركات المقتضى لتكثير
 الحركات مبني عليه وانما هما شئان أحدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الحرق والالتئام على
 الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه أشار بقوله وان الكواكب تتقل حول الارض الى قوله
 لا بان ينحرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حرمي وهو أن الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز
 تدوير القمر أوجهه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه أيضاً مرتين
 هو عند كونه في تربيعة الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجهه في كل دورة مرتين أحدهما
 عند كونه في تاربخنا هذا في أول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في أول الثور لأن أوجهه العقرب
 يكون أبعد عن الارض من أوجه الثوري بخلاف القمر فان أوجهه متساويان وموافاته حضيضه أيضاً
 مرتين على التساوي وهو عند كونه في أول برج السرطان والحوت فاذا لم يكن للفلك الحامل للتدوير
 حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو أن
 حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم أربعة وعشرين جزءاً أو كسر جزء من ثلثمائة وستين
 جزءاً من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعاً الى خلاف التوالي أحد
 عشر جزءاً وكسر او يحمل الحامل معه فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين وثبتت حركة
 مركز التدوير عن موضعه الأول ثلاثة عشر جزءاً وكسر والتقدير الالهى قد اقتضى أن يكون مركز
 التدوير عند موافاة الشمس في أوج الحامل فاذا تحرك الفلك كان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين
 صار الاوج مما يلي واحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير
 مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها فرياً من جزء
 الى الجهة التي يلي المركز منه أيضاً وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
 كل واحد منهما اثني عشر جزءاً وكسر او مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد
 أضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضعف وسميت حركة الحامل بذلك التقدير بالحركة
 المضعفة وهكذا يوم بعد يوم حتى اذا صار عند المركز عن الشمس ربع دو وبعد الاوج عنها من الجانب
 الآخراً أيضاً بها وكان بين الاوج والمركز نصف دور واثني المركز مقابلة الاوج أعني الحضيض واذا صار

بعد المركز عن الشمس نصف دورا استقباله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في
 التريبع الاخر فاذا كان المركز يوافق الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التريبعين واما عطارد فلما
 كان له فلكان خارجا للمركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في
 زمانا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قد رسم سير الشمس والحامل متحركا
 بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا ويجب
 اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
 المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثل من الاكبر قصاصا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج
 المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقباله
 اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج
 اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويين
 البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الا الذي اقرب منهما الى الاوج الا بعد وهما اول
 السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الا بعد وعلى السديس من الاوج الا الذي فهذه حال القمر
 وعطارد في اوجيهما أي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدوث
 بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذا نال يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر
 الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه
 الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات
 او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال اننا نرى الرحي تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لا نقول لم
 لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحي وللرحي وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن
 الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث
 هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تراكبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
 حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض
 أو سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات
 على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذا الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحدا لا حركة
 واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة
 فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
 الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل
 لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت اجداها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون
 الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال
قوله (وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان
 يقال ما رعا يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة
 العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول
 بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر وانما تلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا
 منشوقا غيره مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من
 القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما رعا يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في

وتعلم انها كلها في سبب الحركة
 الشوقية التشبيهية على
 قياس واحد وتعلم انه ليس
 يجوز ان يقال رعا يقال
 ان السافل منها معشوقه
 الخاص هو ما فوقه

وتعلم أنهم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الأوليست من طبيعة واحدة بل هي من طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك أن تظهر هل يجوز أن يكون بعضها سببا قريبا بعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منابيان ذلك (التفسير الغرض من هذا الفصل بيان أن كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان أحدهما ما يكون محيطا بالارض والاخر ما لا يكون محيطا بها أما المحيط بالارض قسمان أحدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الافلاك الممثلة والاخر ما لا يكون كذلك وهي الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم وأما الذي لا يكون محيطا بالارض قسمان أحدهما الكواكب وثانيهما الكواكب المذكورة في فلك الفلك المحيط بالارض وتكون الكواكب مركزية فيه وهي المسماة بافلاك التدوير ولما كان القول بانثبات المبادئ بحركاتها المستديرة قرا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم أن الافلاك واقعة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لاجرام احتاج الى اقامة الدلالة على أن الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهين أحدهما عام في جميع الكواكب وهو أن الفلك لو كان واقعا وتحركت الكواكب فيه يلزم انحراف الفلك وذلك محال ولقائل أن يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال أن يكون في فلك الفلك حلقة وطريقها مساو لقطر الكواكب ثم ان الكواكب يعتمد على تلك الحلقة ٣٥ وبحركاتها وتتحرك هو أيضا عند تحركها

على الاستدارة ويكون
الفلك واقعا ان تلك
الحلقة لا تظهر في الفلك
لكونها شفافة عديمة اللون
ولئن وقعت المساعدة على
الشرطية لكن لان سلم
امتناع التالي فانا قد بينا في
النمط الثاني انه ليس لكم
دلالة جيدة في امتناع
انحراف على الافلاك
المركبة وثانيهما خاص
بالقمر وعطارد وذلك لان
لا رسا دلت على أن الفلك
الحامل للقمر يتحرك في كل
يوم أربعين وعشرين درجة

الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم تعرض ههنا ذلك واثبت انها تتحرك شوقا الى منشوراتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة أيضا تسعة فاشرها لعقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عددا لا دلائل والكواكب بزيادة واحدة واعلم أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست أقل منه وأما كونها أكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعها دليل **قوله** (وتعلم أنهم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الأوليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** (فيبقى لك أن تظهر هل يجوز أن يكون بعضها سببا قريبا لبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منابيان ذلك) هذا هو الحث على تعريف المبادئ الفاعلية لهذه الاجرام هي اجرام مثلها أم جواهر مفارقة والوعديان ذلك

وثلاثا وعشرين دقيقة الى التوالي وان فلكه المائل يتحرك كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقائق الى التوالي وفلكه الجوزهر يتحرك في ثلاث دقائق الى خلاف التوالي فلا جرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المائل وفلكه المائل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستحالة أن يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأينا انه حركة الى التوالي وأخرى الى غير التوالي علمنا أن تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذا القول في فلك عطارد على ما هو مشروح في الهيئة وهذا هو المراد من قوله وينز يدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وواجبه و حال عطارد في واجبه يعني بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركته اللتين احدهما على التوالي والاخرى الى غير التوالي وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لعل مشهورة في الهيئة وأما قوله وانه لو كان هناك انحراف بوجهه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه أنه لو كان المتحرك هو الكواكب أو فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل أن يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا أصبح أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احدهما بالذات والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو أن الشئ عند حركته العرضية اما أن يكون قد انشغل الى تلك الجهة أو لم ينشغل

اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس يتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب أن جسمها آخر يتحرك اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم كانت تلك الحركة بالذات فتقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهية العقل سواء كان الانتقال بالذات أو بالعرض أو أحدهما بالذات والاخر بالعرض لا يقال اننا نرى الرمح يتحرك الى جهة والنملة تتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز أن يقال يحصل للنملة وقفات حال تحرك الرمح والرمح وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس أشد استبعادا من قولكم ان الحردة المرمية الى فوق ربما سكنت الجبل النازل في الهواء وكما انكم قلتم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا أيضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات وأما قوله وأنت تعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد فاعلم أنه لما قام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به أولا من أن كل جسم متحرك بالاستدارة فلا بد وان تكون حركته شوقية تشبيهية على ما مر وهذا الحكم غير مخصص ببعض الا كبردون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى التشبه فاما الكرة التي ينفصل اليها الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى أربع كرات فلا يدري أنه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص أو لمجموعها محرك واحد وأما الشيخ فقد جزم ههنا بأنه لا بد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت أن حركته ليست الاشوقية تشبيهية وجب أن يكون الحال في كل الكرة كذلك وأما قوله وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما تبين قبل ذلك من أنه لا يجوز

٣٦

وتعلم انها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها بحسب القياس الى

(هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فاعلم ان مصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدت لها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

كان

الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم أن المراد منه بيان أن كل واحد من الافلاك مخالف للآخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك أن لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا ووصفا وجزا يستعمل حصوله لا آخر فاختلافها في هذه اللوازم اما أن يكون للجسمية وهو محال أولا فيخل فيها وهو ان كان لازما ماديا لم يكن لازما لم يكن لازم لسببيه لازما أولا لا يكون حلالا فيها ولا محلا وهو باطل لانه ان كان جسما أو جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كان نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام يلزم بعض الاوصاف أولى من البعض فاما أن تكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف أولا يلزم شئ منها شيئا منها هذا أيضا خلف واما أن يكون ذلك لاختلاف محال جسمياتها وهذا هو الحق قطهر أن هيولات الافلاك مختلفة بالماهية فكذلك وجب لكل واحد منها ما استحال على الآخر فثبت أن هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الآخر وهي بامرهم مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فتكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبائع العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس أنواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام الفلكية علة لا آخر والله أعلم الطريقة الرابعة في اثبات العقول ستة فصول وهو أن يقيم الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام ولا شئ من القوى الجسمانية علة لشيء منها وظاهر أن المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد فلا بد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كاسيائي بيانهما (هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فاعلم ان مصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدت لها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلا لا غير ممكن بذاته بل بسبب وقد بان انه ممكن بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحموى فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي أن تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول أقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حار ومحموى وكانت علية الحارى على تقدير الجواز أقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سياتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حار علة لمحمويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة أحوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات أحدها أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشيء إلا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع التوعبة ما لم تكن أشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية أن العلة لما كانت مقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن والثالثة أن الشئ الذي يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن أن يتفك أحدهما عن الآخر فانها لا يتخالفان في الوجوب ولا يمكن أن تخالفهما في ذلك يقتضى امكان اتفكا كهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحارى علة للمحموى لسيقه متشخصا لما يناء في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحارى المتشخص موصوفا بالامكان لما يناء في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلا في داخل الحارى أمر يقارن باعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن اتفكا كنه عنه فاذا يلزم أن يكون هو أيضا مع وجود الحارى المتشخص ممكنا لما يناء في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلا ممكنا لكنه ممنوع لذاته هذا خلف فاذا الحارى ليس بعلته للمحموى واعلم أن قولنا الخلا ممنوع لذاته ليس معناه أن الخلا ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه أن تصور ربه هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحموى هو نفي ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به وهو أن يقال كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كون مامعه أعني وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا القرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن أن يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور وبذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل أن المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معالولا للحارى اما مع كونه معالولا للحارى فهو ممنوع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدها الامكان متصلة هي أصل القياس فان القياس استثنائي وانما أوردنا اليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا ليراده متخصصا وقصدنا المزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فيعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحارى هما معا استثناء للتالى على سبيل الاجال

كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلا لا غير ممكن بذاته بل بسبب وقد بان انه ممكن بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحموى فيه

وفيه إشارة إلى المقدمة الثالثة سم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا
 تشخص الحاوي العلة كان معه للمعوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجود على
 تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يتخلوا ما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع
 وجوبه أي مع وجوب الحاوي أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى
 واجبا مع وجوبه أيضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب أن يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان
 عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير متمنع بذاته بل بسبب
 هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمعوى فيه وذكر الفاضل الشارح أن قوله فاذا اعتبرنا
 تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره أولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم
 الحجة بسببه والكلام ينظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده وأقول الاقتصار على ما قرره أولا غير كاف في هذا
 الموضع لانه لم يقر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالأقتصار عليه لا يقيد بمقارنة
 عدم الخلاء للمعوى المعلول فان المعوى ما لم يتحدد بالحوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه
 اعتبار معه ثم لو قدر انه أفاد ذلك لصار البرهان حيث استند مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة
 أصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب أن يقيد العلة بكونه جسما متشخصا
 حاويا للمعلول بكونه محو باليتسليم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتها
 للخلاء المتمنع بذاته فلما تقرره هذا فاقول ان رام أحد نظم ما ورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
 اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المعوى وعدم الخلاء في
 الحاوي هما معانيم يضم هذا الى قوله فلا يتخلوا ما أن يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير
 تقريرنا الى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويستط منعه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الأصل قد
 كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة النساخ والله أعلم واما اعتراض الفاضل الشارح
 بان الحكم يكون مامع المتأخر متأخرا كالحكم يكون مامع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المعوى
 انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المعوى بالذات يقتضى تقدم الحاوي أيضا عليه ويعود
 المحذور وتغير متوجه دلالة المعية في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان أحدهما يدل
 على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على
 ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينقل أحدهما من الآخر كما مر في النمط الاول **قوله** (واما أن
 يكون المعوى علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعنى الحاوي فغير مذهب اليه بوهم ولا ممكن)
 لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمعوى أشار الى القسم الثاني وهو كون المعوى علة للحاوي
 وذكر أن الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور
 فيه مناسبة أو مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة أتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه واقتضائه
 اليها وكان الحاوي أشرف من المعوى لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد منه وأقوى وأعظم
 منه لاشتماله بحسب الصبورة والمقدار على ما هو ماله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي أشبه بالحق
 من اسنادها الى المعوى ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان
 امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه
 بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطا بيا
 لكنه لم يعمل بذلك الا كونه غير مذهب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فمعمل بماسياتي والمبرهن أن

واما أن يكون المعوى علة
 لما هو أشرف وأقوى
 وأعظم منه أعنى الحاوي
 فهو غير مذهب اليه بوهم
 (ولا يمكن) التفسير المطلوب
 من هذا الفصل بيان انه ليس
 شيء من الكرامة السامرية
 علة للبعض واعلم أن ذلك
 يمكن فرضه على وجهين
 أحدهما أن يكون الحاوي علة
 للمعوى والثانيهما أن يكون
 المعوى علة للحاوي والشيخ
 ابتدأ بإبطال القسم الاول
 وتحريره ما ذكره من
 الدلالة انه لو كان الحاوي
 علة للمعوى لكان متقدما
 عليه لكن التالي محال

والمقدم مثله بيان الشرطية ما هو من أن العلة لا بد وأن تكون متقدمة على المعلول وبيان امتناع التالى أن وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم
الخلاء مع وجود المحوى لأن عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوى مع ما هو مع المحوى وما مع المع مع
وجود المحوى مع وجود المحوى فيستحيل أن يكون متأخرا عنه وإن شئت قلت وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم المحوى على
المحوى المتقدم على عدم الخلاء أيضا لأن المتقدم على المع متقدم وكان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا بذاته واجبا لغيره وهو
محال لأن عدم الخلاء واجبا لذاته ولقائل أن يقول إن الشرطية متنوعة فإنا ينافى النمط الخامس أقالا نعلم من تقدم العلة على المعلول
الاجتراد تأثيره فيه وأنه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم إن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان المحوى
متقدما على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء لزم أن يكون المحوى متقدما على عدم الخلاء لأن المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم أن
المتقدم على المع متقدم وبيانه أن عندكم المحوى مع العقل الذى هو علة المحوى فالمحوى مع المتقدم على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه
عليه فإذا لم يجب أن يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز أن يقال أيضا ما مع المتأخر لا يجب أن يكون متأخرا وما الفرق بين الأمرين فاعلم
أن هذا السؤال إنما يتوجه إذا احتجنا في تقرير هذه الحجة إلى ادعاء أن المتقدم على المع متقدم ولما يحتاج إليه لو قلنا بأن عدم الخلاء
وجود المحوى مع ما حتى يقول بعد ذلك لو كان المحوى متقدما على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكانا إذا قلنا عدم الخلاء هو
عين وجود المحوى سقط عنا ذلك لأنه إذا كان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى كان المحوى المتقدم على وجود المحوى متقدما لا معاملة
على عدم الخلاء وانما قلنا وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لأن الخلاء أمر عديم عدم العدم فيكون ثبوت عدم الخلاء هو
عين ثبوت الملاء ولكن لقائل أن يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم أن يكون وجود المحوى
واجبا لذاته هذا خلف فهذا ما فى هذا المقام من البحث ثم إن وقعت المساعدة على أن المحوى لو تقدم على المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم
قلنا أن ذلك محال قوله لأن المتوقف على الغير يمكن لذاته قلنا لا نسلم أن الخلاء ممتنع لذاته على ما هو لقول فيه في مسألة الخلاء ولترجع إلى
التفسير أما قوله إذا فرضنا جسيما

يستعمل كل شئ في إثبات ما يناسبه على ما بين في صناعته (وهم وتبيينه وإعلالك تقول هب أن علة
الجسم السماوى غير جسم فلا بد لك من أن تقول أنه يلزم من غير الجسم حار ومجوى سواء كان عن واحد
الذى يصدر عنه

شئ فلا بد وأن يحصل لشخصه أو لا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه أثر وهذا إشارة إلى أن العلة لا بد وأن تكون متقدمة
على المعلول بالذات وأما قوله فلو كان جسم فلنكنى علة لجسم فلكى تجوى به لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها لا إمكان
فأما لو جود والوجوب فيبدو جود العلة ووجوبها فاعلم أن المراد منه أنه لما ثبت أن جود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب أن
يكون إمكان المعلول مقارنا لوجود العلة لأن إمكان المعلول سابق على وجوده ووجود العلة أيضا سابق على وجود المعلول فكل واحد
منهما عنى وجود العلة وإمكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب أن يكونا معا فظهر أنه لو كان المحوى علة للمجوى لكان وجود
المحوى مع إمكان المجوى وأما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى المحوى مع ما فاعلم أن المراد منه أن يبين استخالة التالى وهو أن يكون
وجود المحوى مع إمكان المجوى وبين ذلك بان قال وجود المحوى وعدم الخلاء فى المحوى معا وهذا ظاهر بل ربما ظن أشبهه معناه أن
عدم الخلاء هو عين وجود المحوى على ما قررناه قبل وأما قوله فإذا اعتبرنا تشخص المحوى العلة كان معه للمجوى إمكان لأن تشخص
العلة مقدم على الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم أن هذا الكلام ليس فيه البيان إن المحوى لو كان علة للمجوى
لوجب أن يكون وجوده متقدما على وجود المحوى وإن يكون مقارنا لإمكان وجوده وهذا هو الذى قررناه فى أول الفصل فيكون
مكررا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضعت ما قبله إلى ما بعده انتظم الكلام هكذا لكن وجود المحوى
وعدم الخلاء فى المحوى معا فلا بد أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحوى أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجبا مع وجوبه
كان المحوى واجبا مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة من أن يقال لأن مفارق المفارق مفارق وإن كان عدم الخلاء غير واجب مع
وجوب المحوى كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر أن شيئا من الأقلال الحاوية لا يكون علة لشيء من الحويات
وأما قوله وأما أن يكون المحوى علة للمجوى فهذا محال لأن المحوى أشرف وأقوى من المجوى والأشرف لا يرى لا يكون معلولا للأخس
الاضعف ولقائل أن يقول اتفق أهل التحقيق على أن الكلام المبني على الخسة والشرق خطاى لا يبرهاني (وهم وتبيينه وإعلالك تقول
هب أن علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من أن تقول أنه يلزم من غير جسم حار ومجوى سواء كان عن واحد

أو عن اثنين ولا محالة أن إمكان الخلاع مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لأن تجعل الحاوي وجودا عن علة قبل وجود
الحاوي فاسمع واعلم أن الحاوي إنما كان وجوده بصاحب إمكان الحاوي إذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده إمكان حين
يتجدد بوجوده السطح فلا يجب ٤٠ معه ما يعلوه أن كان معلولا بل يجب بعده وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب

أن يسبق تحدد سطحه
الداخل وجود الملاء الذي
فيه لأنه ليس هناك سبق
زمانى أصلا وأما الذاتى فأنما
! يكون للعلة لا للمليس بعلة
بل مع العلة بل نقول أن
الحاوي والمحوى وجبا
معان شيئين التفسير
تقرير هذا السؤال أن
الإلزام الذى ذكرتموه
على من جعل الحاوي علة
للمحوى لازم عليكم في قولكم
أن علمها ليست بحسب
ولاجساما نيا فان عندكم
علة الحاوي سابقة على علة
الحوى بالذات وإذا كان
كذلك فحين صدر الحاوي
عن العلة السابقة لم يكن
الحوى صادرا عن علته
وحينئذ يلزم تأخر المحوى
عن الحاوي فأجاب بذكر
الفرق وهو أن المحوى إذا
كان معلولا بالحوى كان
متأخرا عنه فيلزم إمكان
الخلاع فاما إذا كان معلولا
بالعقل الذى هو مع الحاوي
لم يلزم تأخره عن الحاوي حتى
يلزم إمكان الخلاع وانما
لم يلزم تأخره عنه لأن تقدم
العلة على المعلول ليس

أو عن اثنين ولا محالة أن إمكان الخلاع مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لأن
تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم أن الحاوي إنما كان وجوده بصاحب إمكان
الحوى إذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده إمكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا
يجب معه ما يعلوه أن كان معلولا بل يجب بعده وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب أن يسبق تحدد سطحه
الداخل وجود الملاء الذى فيه لأنه ليس هناك سبق زمانى أصلا وأما الذاتى فأنما يكون للعلة لا للمليس بعلة
بل مع العلة بل نقول أن الحاوي والمحوى وجبا معان شيئين تقرير الوهم أن يقال لو سلمك أن علل
الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون
متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة أو عن اثنين ويلزمك على ذلك
أيضا القول بإمكان الخلاع مع وجود الحاوي لتقدمه كالمزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ
سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من أن تقول أنه يلزم من غير الجسم حار ومحوى سواء كان عن واحد
أو عن اثنين اشكال لأن تفسير كلامه أن كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوى أولزوم علتها عما عن
واحد أو عن اثنين قيل ولو كان الحاوي والمحوى أو علتها عما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل المحوى ولا
لعلة الحاوي قبل علة المحوى فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما نعتيهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة
تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وانفسر على ما فسرناه أولا وهو أن
يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوى عن واحد أو عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وإن أضف حرفي كون
الحاوي والمحوى عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما أقول في
حله اختلاف المائلون باستناد الساميات إلى مبادئها فقال بعضهم أنها باسرها تستند إلى العلة الأولى وانما
تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي
ليكونه صادرا بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم أنها تستند إلى علل مختلفة
المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوى عن واحد أو عن اثنين أن لم يكن
مفسرا بشئ مما مر كان إشارة إلى المسذمين فان تقدم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين وتقرير
النسبة لازالة الوهم أن يقال تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لإمكان الخلاع إنما يلزم عند كون الحاوي
علة وذلك لا يمكن إلا عند تشخصه وتحديد مقعده الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يعلوه مع حصول
ذلك التحدد لكون المحوى معلولا أما إذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المسذم كور لم يجب
تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية لا تقا به لا يكون متقدما اللهم إلا أن يكون التقدم زمانيا أما الذاتى فأنما
يكون للعلة لا لما يتفق أن يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو أحد قسميه الخاص بالعلل لا الذى
يكون بالطبع لأن التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن
الإضافة من غير انعكاس والتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض القاضل
الشارح بأن الحاوي وإن لم يكن علة لكنه أن فرض متقدما بالطبع عاد الإلزام والشيخ لم ينف هذا

بالزمان حتى يجب أن يكون ما مع المتقدم متقدما ولكنه بالعلة فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذى مع العلة إذا لم يكن
علة لم يكن له تقدم على المعلول في العلة قطهر أنه لا يلزم من كون الحاوي مقارنا للعلة المتقدمة على المحوى كونه متقدما عليه فهذا حاصل
الجواب وهو بناء على أن ما مع المتقدم بالذات لا يجب أن يكون متقدما وقد عرفت أن أصل الدليل مبنى على أن ما مع المتأخر بالذات
يجب أن يكون متأخرا بالذات ولا بد من الفرق بين هذين المقامين فإنه يجب جدا وههنا بحث آخر وهو أن الشيخ قال وأما النسبة بين الذاتى

فانما يكون للعلة لا ماليس. فله في هذا الكلام تارة لان التقدم الذاتي يتقدم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس
 علة للاثنين والى التقدم بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقائل
 ان يقول هب ان مامع العلة لا يجب ان يكون قبل بالعلة لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لا نأين ان التقدم بالذات جنس تحت نوعان
 ولا يلزم من انتفاء أحد نوعي الجنس انتفاء الجنس وتقدير ان يكون الحارى متقدما على المحرى بالطبع لا بالعلة عادا للزام **❦** وهم
 وتنبية اولئك ان يذوق قولنا اخرج على اصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حار وآ غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى
 فيكون وجوب الحارى مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معول الغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا
 الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحارى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق و جوابه ذلك بعينه فان المحوى
 انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر لذي هو علة وذلك القياس لا يفرض **٤١** فيه امكان الخلاه بوجه انما يفرضه

تحدد الحارى في باطنه ثم
 تحدد الحارى لاسبق
 له على المحوى وليس
 كل ما هو بعد مع فهو
 بعد لان القبلية والبعدية
 ذاتا كالتأجيل العلية
 والعلوية فحيث لم
 يكن علية ولا معلوية
 لم تكن قبلية ولا بعدية
 ولما لم يجب ان يكون
 مامع العلة لم يجب ان
 يكون مامع القبل بالعلة
 فيلزم (الابالزمان)
 اشرح هذا السؤال
 لاول بعينه مع الجواب
 لاول فلا فائدة في تطويل
 والله اعلم **❦** (وهم
 وتنبية اولئك تقول ان
 الحارى والمحوى جميعا
 بحسب اعتبار نفسيهما

الا نال ساقط بذلك **❦** (وهم وتنبية اولئك تريد تقولنا اخرج على الاصل التي تقررت انه قد
 يوجد عن غير جسم حار وآ غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون وجوب الحارى مع وجوب
 الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معول الغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر
 كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحارى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق
 و جوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر لذي هو علة وذلك القياس لا يفرض
 فيه امكان الخلاه بوجه انما يفرضه تحدد الحارى في باطنه ثم تحدد الحارى لاسبق له على المحوى وليس كل
 ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية ذاتا كالتأجيل العلية والعلوية فحيث لم يكن علية ولا معلوية
 لم يكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون مامع العلة لم يجب ان يكون مامع القبل بالعلة قبالا لهم
 (الابالزمان) اقول هذا لوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحارى والعزل
 الذي هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فلو جبا عنهما ما والمحوى ليس مع وجوب أحدهما
 الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحارى ايضا او باوحد ذيه المحذور
 والتنبية للجواب هو الذي سبق مع مزيدا بوضح وهو غنى عن الشرح **❦** (وهم وتنبية اولئك تقول ان
 الحارى والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود
 فاسمع ان هذين اذا أخذنا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يعلل كان خلاه وانما يفرض
 ما يعرض اذا كان محذورا يلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بعلاء أو غير محيط بعلاء فكون خلاه) اقول
 هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في انما شرح بيان امتناع كون الحارى علة للمحوى **❦** (اشارة
 وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحارى أو نفسه التي تذكر كصورته أو الى
 جلته) أي البرهان المذكور على امتناع كون الحارى علة للمحوى قائم به اجعلت العلة صورة الحارى
 أو نفسه التي تذكر مبدأ الصورة أو تكون هي كصورته أو عين صورته أو علة جلته الحارى فان

٦ الاشارات - ثاني **❦** غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب لوجود فاسمع ان هذين اذا أخذنا معا ممكنين لم يكن هناك
 تحدد لشيء ولا مكان ان لم يعلل كان خلاه انما يعرض اذا كان محذورا يلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بعلاء أو غير محيط بعلاء فيكون
 خلاه) النفس بهذا السؤل آخر وتقريره ان الحارى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته وذا كان عدمه وجودا للمحوى معار كان
 وجود المحوى ممكنا لذاته كان عدمه ايضا ممكنا لانه فاجاب بان عدم المحوى لا يلزم منه وجوده خلاه مطلقا بل بشرط حصول السطح
 الداخلة من الحارى أو لا وانما يكون للسطح لداخل من الحارى بعدم على المحوى لو كان علة له وخيشت يلزم المحال فانه لم يكن كذلك لم
 يكن الاشكال واردا **❦** (اشارة وهذا القول واحد بعينه نسب التقدم الى صورة الجسم الحارى أو نفسه التي تذكر كصورته أو الى
 جلته) النفس يزلو كان الحارى علة للمحوى سواء بعلة لسطحه أو علة لصورته أو علة له محوى أو علة لصورته الجسمية أو نفسه
 الجسمانية علة للمحوى لزم المحذور وبالجملة فعلي جميع التقديرات يكرر الاشكال المذكور وعائدا لان العلة لم يتم ذاتها استحالة صيروتها
 موجبة لا معلول

❦ (تذنب قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية = لا بعضها البعض وأنت إذا فكرت مع نفسك علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها والقائمة بالأجسام والتي هي كالية لها إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد هماً أولاً فيوجد ما للجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لأجسام أخرى لصور ما يتجدد عليها (أعراض) النفس يملأ فرغ عن الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء من الأجسام علة لشيء منها ثم ذكر حجة أخرى على هذا المطلوب وهي أيضاً الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكماء وهي أنه لو كان الجسم علة لجسم آخر كانت علة العلة إما أن تكون بهيولاً أو بصورتاً أو بهما جميعاً والاول باطل لأن الهيولى قابلة لشيء لو أحد لا يكون قابلاً لوقوع الأفعال لقائل أن يقول إن الشيخ نص في النمط السابع على أن علم الباري تعالى بغيره صور موجود في ذاته وعلة تلك

٤٢

أيضاً باطل لأن العلة المستلزامة لا يمكن أن تكون علة لأي شيء من هذه الأشياء ففرض علة فانه لا يتم وجودها إلا مع الجميع ❦ (تذنب قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية = لا بعضها البعض وأنت إذا فكرت مع نفسك علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها والقائمة بالأجسام والتي هي كالية لها إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد هماً أولاً فيوجد ما للجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لأجسام أخرى لصور ما يتجدد عليها (أعراض) لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحوي به وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست = لا بعضها البعض مما يزيل الأذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان أحد الحكمين لا يبين غير برهاني ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قرينه من لوضوح مبنى على مقدمات أحدنا أن الجسم إنما يفعل بصورته لانه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورة ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً ولا يمكن أن يفعله لانه لا يمكن أن يكون موجوداً بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً والفاضل الشارح على امتناع كون المادة علة بأن المادة قابلة للشيء لو أحد لا يكون قابلاً لوقوع الأفعال معاً ثم ناقضه بأن نص الشيخ في النمط السابع على أن علم الباري بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً أقول أما تعليقه المذكور فباطل لأن الشيء الواحد إنما لا يكون قابلاً لوقوع الأفعال معاً بل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحمل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فممكن أن لا تكون النسبة قائلة عمداً فوقها فاعلة فيما درنهما هماً لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر كانت فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة إلى الصور الحالة فيها وهما

أيضاً باطل لأن العلة المرجحة للشيء لا بد وأن تكون علة أولاً لأجزائه على ما هيئته في النمط الرابع وأجزاء الجسم هي الهيولى والصور فلو جعلنا صورة جسم علة لجسم آخر لوجب أن تكون الصورة علة أولاً لصورة الجسم المألول وهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل أن تكون الصورة الجسمية علة للصورة وهيولى لأن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل أن يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المأولة

والهيولى المألول ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع أولاً ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانياً أما متغيران الاول وهو أن القوة الجسمانية إنما يظهر أثرها أولاً في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لما يماس محلها وكما كان الشيء أقرب إلى ممااسة محلها كان حصول الأثر فيه قبل حصوله فيما كان أبعد من محلها وإذا أظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وأيضاً تأثير القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى أن القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن البعيد عن هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حصولها في هذا الجسم أولاً من حلولها في سائر الأجسام لانه إذا كان بأسرها سواء بالنسبة إلى كل الأجسام لم يكن لها اختصاص شيء من الأجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع وأما الثاني وهو أنه ليس بين الصور والهيولى اللتين فرضناهما معلولين وضع فلا أن الهيولى في ذاتها غير مختصة بغير وضع والالكانت الهيولى بنفس الجسم وإذا لم تكن مختصة بوضع وموضع استحال أن يكون شيء آخر قريب وبعد بالنسبة إليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت أن الصورة الجسمية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع وثبت أنه يستحيل حصول الوضع بينهما وبين

الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لها ولما استحال ذلك استحال كونها فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت أنه يستحيل أن يكون الجسم علة للجسم وان رجع الى التفسير اما قوله وانت اذا فكرت علمت أن الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه أنك اذا فكرت علمت أن الجزء الهيولى لا يستحيل أن يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فيعلم هذا الطريق أن الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه أن الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجسمية والدارية والهوائية وغيرها منها ما لا يكون حالة فيها ٤٣ ولكنها تكون صوراً كالية لها كالنفس

الناطقة للانسان فانها غير حاله في بدن الانسان ولكنها صور كالية فلما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على ما مر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية في ذاتها في جميع أفعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لانفسا واما قوله ولا بتوسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد هما أولا فيوجد بهما الجسم فالمراد منه بين يئناه أنه يستحيل أن يكون الجسم متوسطا بين الشئ وبين ما ليس بجسم واما قوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون أسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها فالمراد منه أن الصور

متغيران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ أن يقول اعتبار كونه عاقلا لا لاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح أن يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو وبالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلهما على أن الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية أن الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صورة مواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي كما أن قوامها بمراد تلك الاجسام فكذلك انما يصدر عنها بقوامها يصدر بتوسط تلك المواد فيكون بمشاركتها من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن أى شئ بل ما كان ملاقيا لجزءها أو كان من جسمها بحال والشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجزءها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالاتي في المقارنة بذواتها دون أفعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والالكات مفارقة لذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر أن الصور انما تشارك في المشاركة الوضعية المقدمة الثالثة أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا لما لاوضع له والالكان فاعلا من غير مشاركة لوضع هذا خلف المقدمة الرابعة أن علة الجسم تكون أولا علة جزئية أعني مادته وصر رته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمة نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها إشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها إشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا بتوسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة إشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجد هما أولا فيوجد بهما الجسم إشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور لجسمية لا تكون أسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك يبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل اعلم انما تكون معدة لاجسام أخرى لصورها يتحدد عليها أو اعراض إشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يحاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتحدد على تلك المادة أو يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض أيضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يطرأ أنه علة لها وذلك كالشمس التي تعدل الاجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول (هداية وتحصيل فقد بان لك أن جواهر

الجسمانية يمكن أن لا يكون شئ فيها أسبابا لهيولات الاجسام وصورها واذ كان كذلك استحال كونها علة للاجسام واما قوله بل اعلمها تكون معدة لاجسام أخرى لصورها يتحدد عليها أو اعراض فالمراد منه أن هذه الصورة وان لم تكن علامة وثيرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسه كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار أو المماسه كافي تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان أحكامها المسئلة الثالثة في بيان ترتيب الوجود ستة فصول (هداية وتحصيل فقد بان لك أن جواهر

يجزم هو به - غيظ ❦ زيادة تحصيل من الضرورة أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي
 و جرم سماوي) أراد أن بين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول فبدأ بالاشارة إلى أول كثرة وجب
 صدور رها عنه وهو جوهر عقلي و جرم سماوي معار ذلك لازم وجوب صدور الاجرام السماوية عن
 الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر
 عقلي معاً عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بأن الواحد لا يصدر
 عنه الا واحد في نأدي الرأي بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق
 الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً عن ذلك الواحد واحداً
 آخر وهو لم جراً حتى لا يمكن أن يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة الآخر ما على الولاء
 أو توسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعاقب بعضها ببعض معلوم
 بالظاهر لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة أما اذا كثرت جهاته
 واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك - كم صدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة
 عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة إلى تلك الاعراض وإلى
 هذا المعنى أشار الشيخ بقوله (ومعلوم أن الاثنين انما يلزم من واحد من حيثين: تكثر الاعتبارات
 والجهات متمتع في المبدأ الأول لانه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
 متكثرة كما هو غير ممكن في معلولاته فاذ لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد وامكن أن يصدر عنه
 معلولاته) فهذا وجه تنوع استناد الكثرة إلى الأول وجوب استنادها إلى غيره بالاجمال وبقي
 بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لا مكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له
 مقدمة فنقول ذافرضنا مبدأ أول وليكن (أ) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب
 معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د)
 فيصير في ثانيه المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وانما يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ)
 شيء آخر صار في ثانيه المراتب ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء
 وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معاً ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) معاً خامس
 وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معاً سابع
 وعن (ج) وحده عاشرو عن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاً ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثه
 المراتب ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون
 فوق واحدة صار ما في هذه المراتب أضعافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى
 عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
 واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة وهو مفهوم
 كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذواتاً هو به ما فاذ ❦ هنا أمران معقولان أحدهما الأمر الصادر عن
 الأول وهو المسمى بالوجود الثاني عرالهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمماهية فهـ من حيث
 لوجود تابعه لذلك الوجود لان المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون
 لوجود تابعاً له لكونه صفة له اسم اذا قيلت الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك
 الماهية بالقياس إلى وجودها وذاقيست لا يحد هابل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير فهو
 لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول ولذلك جاز انصاف كل واحدة من

العقل الأول الاعقل
 واحد ثم بعد ذلك يوجد
 عنه عقل يصدر عنه عقل
 وفلك ثم عن ذلك العقل
 عقل آخر وفلك آخر
 وبالجملة يكون في أول
 الامر عقول كثيرة نازلة
 من غير اوله ثم يكون عقل
 ثم بعده عقول أخرى كثيرة
 من غير اوله ثم بعد ذلك
 عقل آخر وفلك آخر
 وعلى هذا التقدير لا يلزم
 أن تكون الاجرام السماوية
 مساوية للعقول ❦ (زيادة
 وتحصيل فمن الضرورة اذن
 أن يكون جوهر عقلي يلزم
 عنه جوهر عقلي و جرم
 سماوي ومعلوم أن الاثنين
 انما يلزم من واحد
 من حيثين

المساهية والوجود بالامكان ولو وجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود صادرا عن الاول وحده قائما بذاته
 لزمه أن يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه أن يكون عاقلا للاول فهذه ستة أشياء وجودية وهوية
 وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في أولى المراتب هو الوجود وثلاثة في ثانیها
 هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول وتعقل بالذات اللازم له لتجرده وتعقل للمبدأ الذي
 استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر
 الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم
 العقل الاول يتناول هذه الامور وتضمنها التزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا
 واحدا والهوية والامكان يشتركان في أنهما حال في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل
 بالذات يشتركان في أنهما حال في ذاته من حيث كونه بالفعل ولو وجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حال
 المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية
 تشتركان في أنهما حال في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من
 ذكر التثنية واذا تقرر هذا فارجع الى باقي شرح المتن وتول قوله فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي
 يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على أنه لم يحزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل
 الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان
 كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كاذب اليه بعض المتقدمين فالاشبه أن مصدرة
 لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تباع عدد يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد
 العقل الاول **قوله** (ولا حيتني اختلاف هناك الا ما كان لكل شيء منها انه بذاته مكاني الوجود وبالاول
 واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى أن اسناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول
 الاول لا يمكن الا من هذا الوجه واعماله كرار بعبارة من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود
 لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا او لطيفات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير
قوله (قوله فيكون بحاله من عقله الاول الموجب لوجوده بحاله من عقله مبدءا الشيء) اشارة الى
 أمرين أحدهما ما يفرض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر
 عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود للذين يحجمهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو أفضل حالته
 المذكورتين التي بها صار مبدء العقل آخر **قوله** (وبحاله من ذاته مبدءا الشيء آخر) اشارة الى حاله في ذاته
 المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدء الفلك **قوله** (ولانه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوما
 من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما أشار بلفظة
 هو الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده وان ذلك
 شيء واحد كما مر **قوله** (وكيف لا أوله ماهية مكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى المساهية
 والوجود للذين لم يذ كرهما من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما مقدمات لا لوازم وصفهما بالامكان
 والوجوب تنبيه على استلزامها لا وصال المذكورة **قوله** (ثم يجب أن يكون الامر الصوري
 منه مبدء الكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدء الكائن المناسب للمادة) أي ينبغي أن تسند عليته
 للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته
 بالمادة أشبه وكاله الفاض عليه من مبدئه بالصورة أشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن
 ذلك بقوله (فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدء الجوهر عقلي وبالاخر مبدء الجوهر جسماني)

ولا حيتني اختلاف هناك
 الا ما كان لكل شيء منها
 انه بذاته مكاني الوجود
 وبالاول واجب الوجود
 وانه يعقل ذاته ويعقل
 الاول فيكون بحاله من
 عقله الاول الموجب لوجوده
 وبحاله من حاله عنده مبدءا
 الشيء وبحاله من ذاته مبدءا
 لشيء آخر ولانه معلول
 فلا مانع من أن يكون هو
 مقوما من مختلفات وكيف
 لا أوله ماهية مكانية ووجوده
 هو من غيره واجب ثم يجب
 ان يكون الامر الصوري
 منه مبدء الكائن الصوري
 والامر الاشبه بالمادة
 مبدء الكائن المناسب للمادة
 فيكون بما هو عاقل للاول
 الذي وجب به مبدء الجوهر
 عقلي وبالاخر مبدءا
 لجوهر جسماني

ثم أشار بقوله ﴿ (و يجوز أن يكون للدخول تفصيل أيضا إلى أمرين بهما يصير سببا للصورة ومادة جسميتين) ﴾
 إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
 بالفعل فإنه بالاول صار مبدأ الحيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة والثاني صار مبدأ الصورة
 التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عديمين في ذاتيهما وجودين بغيرهما
 كانت المادة عديمة بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث
 العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتأخرة عنها من وجه
 كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة
 فهذا ما أردنا بيانه وانما أطيننا القول فيه لان أكثر الفضلاء الذين لم نعلموا في الاسرار الحكمية قد
 تحيروا في هذه المسئلة وأقدموا الجهل بهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشيع عليهم وقد شنع
 عليهم أبو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلومات التي في المراتب الاخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى
 العالية والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الاول ويجعل المراتب بشرطها معدة لا فاضته تعالى وهذه
 مرة خدعة تشبه المرء اخذت اللفظية فان الكل يتفقون على صدور الكل منه بجل جلاله وان الوجود
 معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتقافية
 والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما أسوه وتوابعنا عليهم والفاضل الشارح
 من نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح أن الشيخ
 خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر بآراءه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول
 لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل
 فان المجبحة غير لائقة بهذا الموضع أقول الشيخ لم يجعل لوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من
 كتبه إلى وقتنا في كاشفائه والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحث والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله
 الاول الموجب لوجوده مبدأ العقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف
 ذلك واما جعل الامكان وعقله انفسه مبدأين فذلك فعل على ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما هو اما المجبحة التي
 ذكرها ان كانت فهي لا تل في هذا الموضع على قصور عقل لعمري فقد كفى للشيخ بمجبة في موضع
 خرس السن القصصاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان أن الامور المذكورة من الامكان والوجوب
 والوجود وغيرهما لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عديمة أو امورا
 مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجرىه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير
 تسليم كونها امورا عديمة ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحشيات تختلف أحوال العلة
 الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق وأما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل
 هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالشك كأمري في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز أن يكون
 متقوما من مختلفات والالكان الاول علة لها والجواب أن المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
 كالاته فإنه أول ماهية صدرت على الاول بكالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير أن يعتبر معه شيء
 من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بأنه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني
 لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فإنه قال به في العبارة ونحن
 لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها أكثر اضافية ليست في أول وجودها داخل في مبدأ
 اقوامها بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون

و يجوز أن يكون لا آخر
 تفصيل أيضا إلى أمرين
 يصير بهما سببا للصورة
 ومادة جسميتين (التفسير
 لما ثبت أن العقل الاول
 لا بد وأن يكون مبدأ الجوهر
 آخر عقل على وجرم

سماوى وقد عرفت أن المعلولين لا يصدران عن علة واحدة. لا لما فيها من الكثرة فينبغي أن يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه يمكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته و يعقل الاول فيكون بكونه عاقلا لاول واجبا به علة شئ وبعماله من ذاه وهو الامكان. لانه شئ آخر ولا يستحال في أن يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تفرقه بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب أن يكون الامر الصوري مبدءا للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا لاول واجبا به علة للعقل الثاني وبالاختصار الاخر هو كونه ممكنا لذاته لانه للفلك واعلم أن هذا الكلام ادهن من يات الغش كبروت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركائز كنهنا الا اننا نشير ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه

٤٨

ذلك أيضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة معا عن المعارلات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز أن يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحتها لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل أقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الجوهرية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قلنا عتزل هذه الكثرة في أن يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا أخذت مع الالوب ولاضافات الكثيرة والجواب أن الالوب والاضافات انما هي عقل بعد ثبوت الغير فلو كانت مبدءا لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدءا للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدءا للكائن المناسب للمادة لا والذي عول عليه في سائر كتبه أن الاشرف يتبع الاشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه مختلط فايت شعري كيف استجاز استبعاد هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية أقول اذا استندت سببان أحدهما أنهم وجودا من الآخرة الى سببين كذلك وكان المسبب الاثم أنهم وجودا من السبب الانقاص وحب استناده الى السبب الاثم لان المعلول لا يمكن أن يكون اثم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله تطائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضوع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المقارن العقلي البري عن لامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية لا مكانية بل يتبع حال علته بالانقياس الى مبدئها اعني الطبيعة لوجورية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على أنه ليس بحاجة في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضا بذلك وكيف وهو متردد بجزء عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره ههنا في كتابه بل انما ذكر بعدد مدعيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على

والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل القول فيه ويبين أن مصدر المعلولين هو الامكان أو الوجوب أو علمه بذاته أو علمه بعلمه فان الجمع بين غير لا يقع بهما في الموضع ونحن نكلم بقول الله على القسمين معا فنقول ان الامكان والوجوب بالغير ولو جود شئ فمن هذه الثلاثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلو جود الاول هو ان الامكان ليس أمرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها

في النمط الخامس والذي نريده الآن أن نقول لو كان الامكان أمرا وجوديا لكان اما أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته والاول باطل والامكان واجب الوجود أكثر من واحد وأيضا فلان الامكان صفة مقتقرة الى الموصوف والمقتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما أن يقتقر الى علة أولا فيقتقر الى علة فان لم يقتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سد باب اثبات واجب الوجود وان افترق فعلته اما الباري واما العقل الاول واما شئ ثالث والال باطل لان الباري تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان أيضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني أيضا باطل لان علة الشئ لموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم أن يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غير واما مكانه من ذاته واما بالذات أقدم مما بالغير والثالث أيضا باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم أن يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم أن يكون امكانه متأخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن أن يكون أمرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو أن العدم الصرف يستحيل أن يكون علة للموجود أو جزأ منها اذ لو جاز ذلك لجاز استناد جميع

الممكنات الى العدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهاذا برهان قاهر على أن الامكان لا يجوز أن يكون علة لوجود الفلك
 وأي عاقل يجوز أن يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدى لا ثبوت له أصلاً والعجب أن هؤلاء اتفقوا على أن
 لا يجوز أن يكون جسم علة لجسم آخر وعلموا ذلك بان الجسم مركب من الهولي والصورة والصورة لا تفعل الا بمشاركه الهولي والهولي
 ذاتها قال ولا معنى للقبول الا الامكان فلاجل ما بين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد آخر جوا الجسم من أن يكون له صلاحية
 العلة والتأثير ثم جئوا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الامن التعسف الشديد بالحجة الثانية أن الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات
 أمر واحد وان الجسمية في الاجسام واحدة فهي أيضاً دالة على ان الامكان في الممكنات أمر واحد وقد تقرر في بداية القول أن حكم الشيء
 حكم مثله فلو صلح امكان العقل الاول لان يكون علة لشيء لصلح كل امكان لان يكون علة لتلك الشيء فانما صلح امكان العقل الاول لان يكون
 علة للفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك مجرداً لذاته وبخروج عن كونه
 ممكناتاً فالحاصل أن الامكان لو كان علة لشيء لوجب أن لا يكون في الوجود موجوداً ممكن ولما كان التالي محالاً فالتقدم مثله واما أن مجرد
 الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه أيضاً كذلك لان وجود كل شيء يساوي وجود غيره ولو صلح وجود العلية لصلح كل وجود لها واما كونه
 واجباً بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والالكانات ممكنة لان وجوبه بالغير إضافة طارئة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلا بد لها
 من سبب فيكون وجوبه زائداً عليه ولزم التسلسل قطهر أنه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو
 أن يجعل كون العقل علة لذاته ولعته علة للمعلولين المذكورين فلا نقاد لنا في سائر كتبنا على أن علمه بذاته ولغيره لا بد وأن يكون زائداً
 على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولتساعدنا على أن علم الشيء بنفسه ولغيره قد يكون نفس نفسه في الجهة فنقول علم
 العقل الاول بنفسه ولعته اما أن يكون نفس نفسه أو زائداً عليه كان الاول فمعلوم أنه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب
 وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان

٤٩

سبيل الاولية فقط وسائر
 اعتراضات الفاضل الشارح
 يتجمل بما مر

٧ - الاشارات تاني

غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجوداً واحداً بل هو مركب عن الهولي والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل
 الخاص والوضع الخاص وبالجمله فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع أو أنواع فهذه الامور والكثرة اذا أسندها الى جهة واحدة في
 العقل الاول أو جهتين لزم انساب أكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضى هدم هذه القاعدة والاساس ولستكتف بهذا القدر
 من الاشكالات وترجع الى التفسير فاما قوله ولأنه معلول فلا مانع من أن يكون هو متقوماً من مختلفات ففيه اشكال لان علة الشيء
 المركب لا بد وأن يكون علة أولاً لاجزائه ومقوماته فلو كان المعلول الاول متقوماً من مختلفات لوجب أن يكون الباري تعالى علة لتلك
 الامور فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد وذلك هدم أصلهم إلا أن يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطه يكون علة لماهية
 لكافة قول الجزء الاخير من الماهية ان لم يكن مقتضراً الى علة أصلاً كان واجبا لذاته وهو محال وان اقتصر اليها فاما أن تكون تلك العلة هي
 الجزء الاول الذي صدر عن الباري تعالى فحينئذ يكون معلول الباري تعالى هو أحد الجزأين والجزء الثاني معلول معلوله فيكون المعلول
 الاول بسيطاً فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا أنه لا يمتنع هذا خلف أو شيئاً آخر وهو أيضاً محال لان ما عدا الباري تعالى وهذه
 الماهية المركبة من هذين الجزأين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا شيئاً علة لاحد جزأيهما لكان قد جعلنا شيئاً من مقوماته المعلول
 الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال قطهر أنه لا يجوز أن يكون المعلول الاول مركباً من المقومات بوجه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما عتق
 لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه مركباً من الجنس والفصل وقد بينا أنه محال واما قوله وكيف لا وله ماهية أمكانية
 ووجود واجب من غيره فاعلم أنه يشبه أن يكون المواد منه الاستدلال على الدهوى التي ذكرها من أن المعلول الاول لا يمتنع أن يكون
 مركباً من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جداً لان امكان الشيء صفة إضافية طارئة لمماهيته والوجود أيضاً صفة طارئة وكثرة
 العوارض الخارجية لا يقتضي كثرة في الماهية فان الباري تعالى له صفات إضافية كثيرة طارئة ولا يلزم من ذلك كثرة في ذاته

بأمور مختلفة ولأن الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بأن تعقل الباري تعالى للأشياء الكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك الأوزم وقوع الكثرة في ذاته تعالى فظهر أن لاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم إلا أن يقال أنه ما عني بالماهية الأمر الذي هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولا شك أن ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكن لو قلنا بغير هذه الكثرة في أن يكون مصدرا للمعولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى لأن ذاته تعالى إذا أخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة وأما قوله ثم يجب أن يكون الأمر الصوري مبدءا للكائنات الصورية والأشياء بالمادة مبدءا للكائنات المناسبة للمادة فأعلم أنه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذي عول عليه في سائر كتبه هو أن الأمر في تابع للأشرف مع أنه هو الذي قال في كتاب البرهان من كتاب الشفاء إذا رأيت الرجل العاوي يقول هذا شريف وهذا خسيس فأعلم أنه غلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطائية في هذه المباحث العلمية وأما قوله ويجوز أن يكون للدلالة ختم تفصيل أيضا إلى أمرين بهما يصير سببا لصورة ومادة خسيسين فأعلم أنه لم يذكر في العقل الأول الأمر حيث أنه ممكن لذاته واجب بغيره ثم يجعل الوجوب بالغير علة للعقل الثاني فبقي أن يجعل الامكان علة للعقل لكن العقل المركب من اميولي والصورة وهما أمر جردان فلا بد أن يكون في العقل الأول بسببهما جهتان ثم أنه لم يذكر ههنا على التفصيل وذكره في سائر كتبه أن كونه ممكنا لذاته علة لهيولي العقل وكونه موجودا علة لصورته وأما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني ويسمى هذه الاعتبارات ٥٥ الثلاثة بالتثليث (وهم وتنبه وليس إذا قلنا أن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب

أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل شيء هو جوهر وجوهر مختلف ويتسلسل إلى غير النهاية فأنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليا) التفسير من الناس من أورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو لما جعلتم أمكان

(وهم وتنبه وليس إذا قلنا أن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل هو جوهر وجوهر مختلف ويتسلسل إلى غير النهاية فأنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليا) تقرر الوهم أن يقال إذا كانت الحشيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معاتحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحشيات فاذن يجب أن يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا إلى نهاية والتنبه على فساد ما بان يقال أنا إذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع حتى تكون متفقة المقتضيات (تذكر فالأول ليست يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهر عقليا وجوهر سماوي وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي)

العقل الأول ووجوده سببا لصدور فلك وعقل عنه

هو فهذا الامكان والوجود حاصل في العقل لا خيفو جب أن يصدر عنه أيضا عقل آخر وفلك آخر وهلم جرا إلى ما لا نهاية له فأجاب عنه بآنا قلنا المعلولان المختلفان لا بدوان ينسبا إلى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية فلا يلزم أن يقول هذان الاعتباران في العلة لا بدوان يكرنا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو أن كل عقل مخالف بماهية سائر العقول وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن لا يكون ماهية عقل بحيث يقتضي معلولا وماهية العقل الآخرة يكون مخالفة الماهية الأولى فلا يقتضي ما فيه من الامكان والوجود شيئا ولما قل أن يقول فإذا لم يحتمل حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلولين عنه فلم لا يجوز أن يقال العقل الأول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة للمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد من ذلك الواحد عقل آخر وهلم جرا على هذا إلى ما شاء الله ثم بعده جوهر العقلي الذي يصدر عن وجوده وأما كونه فلك وعقل ثم أن العقل الذي هو علة الأخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهلم جرا إلى ما شاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة للأفلاك تكون متوسطة بين العقول المفردة أو يكون الأمر كذلك في أحد الطرفين أو يكون الأمر كذلك في بعض الوسائط بدون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما يذكره من أن مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكنا أعدناه ههنا لأنه كان له فريد توجه على كلام الشيخ ههنا (تذكر فالأول يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهر عقليا وجوهر سماوي وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي) التفسير الغرض أن يبين كيفية ترتيب العقول والسماوات فقال الباري تعالى يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة

أقول لما كان الإبداع إيجاد شئ بلا توسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك وكان العقل الأول هو الذي أوجده الأول تعالى من غير توسط شئ آخر ولا شرط وجودى ولا عدى كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم أن قول الشيخ وبوسطه جوهر عقليا وجر ماسما وباليس حكايان المتوسط بين الأول وبين أول الأجرام السماوية ليس العقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر إذا دل على ذلك وادعى الفاضل الشارح أن قول الشيخ أن صدور العقل الثاني عن المبدأ الأول بتوسط العقل الأول كلام مجازي لأن المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الأول بتوسط بل هو العقل الأول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الأول بأنه المبدع بالحقيقة لأن الإبداع الحقيقي على ما أقر به هذا الفاضل مفسر بالإيجاد من غير توسط فاذن لو كان موجود العقل الثاني هو العقل الأول لكان العقل الثاني أيضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر العلوات التي لا تستند إلى شئ غير علوها الفريية وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه وهناك يتبين أن ما ترجمه أبو البركات أيضا من كلامهم ليس بشئ وباقي الفصل ظاهر وانما اسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه إعادة تصور الجميع معا (إشارة فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ولا يمتنع أن تكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكتفى ذلك في استقرار لزومها ما لم تقتض بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدورهما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة فاستندها إلى العقل الأخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى واليه تنتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغير والحركة بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضاً بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير والحركة إلا الأجرام السماوية فاذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حده وجب أن يكون اختلاف صورهما بما يؤثر فيه اختلاف في الأجرام السماوية وأن يكون اشتراك مادتها بما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية والأجرام السماوية يشترك في طبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهوؤها للصور المختلفة ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة إما أولاً فلا ن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن يكون عللاً للمواد أجسام أخرى وأما ثانياً فلا ن الأمور والكثرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بالاشارة من واحد معين على ذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد كما مر في النمط الأول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أن في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكتفى وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقتضن الصور كما مر بيانه في النمط الأول فان قيل انكم تقيم إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر أجبتان الطبيعة الجسمانية ليست شريكاً في إفاضة أصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده

مبدع لانه تعالى أعطاه الوجود من غير توسط شئ لا مادة ولا زمان لا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهى إلى جوهر عقلي لا يكون عنه جرم سماوى ولما قيل أن يقول قد بينا أنه لا سبيل لكم إلى القطع بأنه صدر عن العقل الأول عقل وفلك واعلم أن قوله الأول يمدح جوهر عقليا وبوسطه جوهر عقليا وجر ماسما وباليس معنى به أن البارى تعالى أثرى وجود العقل الثانى حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثانى هو البارى تعالى بواسطة العقل الأول بل المؤثر في العقل وقوله أن البارى تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الأول كلام مجازى حقيقة ما ذكرناه (إشارة فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكتفى ذلك في استقرار لزومها ما لم يقتضن بها الصور

كأمر **قوله** (وأما الصور فتنفيض أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل يذكر الصور وبين أنها تصدر أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وسرعاتها وذلك بان يكون إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره قاض عن هذا المفارق صورة خامسة وأرسمت في تلك المادة فاذن هنالك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد أمر ما يصير مناسبة لذلك الأمر شيء بعينه أولى من مناسبة شيء آخر فيكون هذا الأعداد مرجحا لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابه نسبتها إلى الصور إلا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف أيضا ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب أن يختص به مادة دون مادة إلا أمر آخر يرجع إليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء إذا فرط تسخينه فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها أن تنفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق **قوله** (ولابد الاختلافات في الأجرام السماوية بتفضيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وبأحوال يدق عن إدراك الأوهام تفصيلها وإن فطنت بجهلها وهناك توجد صور العناصر) يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقضية لتفصيل كرة مركزية إلى المركز مما يلي جهة المحيط إلى أن يفصل حشوا تلك الأخبار إلى أربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب إجمالي وأما التفصيل فقد دق عن إدراك الأوهام وأعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء أن قوما من المنتسبين إلى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا الآن تلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محالته له التسخن حتى يستعمل نار أو ما يبعده عنه يبقى ساكنا فيصير إلى التبريد والتكثف حتى يصير أرضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه أقل حرا من النار وما يلي الأرض يكون كثيفا ولكنه أقل تكثفا من الأرض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان أنه طب فان اليوسة أما من الحر وأما من البرد لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد والذي يلي النار هو أحر فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ إن ذلك ليس بسديد عند التفطيش لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولا للجسم ألبس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الجسمية وإنما يكتب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط ما لم يقترن به صورة أخرى فان الأبعاد تتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلا وقد تمت طبيعته لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستعطف بصليح الموضع لاستحقاقها فان الحار يستعطف حيث الحركة والبارد يستعطف حيث السكون قال والاشبه أن يكون الأمر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة فيفيض عليها من الأجرام السماوية أمانا من أربعة أجرام وأمان عدة منصورة في أربع جمل عن كل واحد منها ما يهبها لصورة جسم بسيط فإذا استعدت ثالث الصور ومن واهبها أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وأن يكون هنالك سبب يوجب انقسامها من الأسباب الخفية علينا **قوله** (ويجب فيها بحسب نسبها من

وأما الصور فتنفيض أيضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ الاختلافات في الأجرام السماوية بتفضيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وبأحوال يدق عن إدراك الأوهام تفصيلها وإن فطنت بجهلها وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من

السموية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الأعدادات لقوى تعددها وهناك
تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم) أراد أن يشير إلى
أسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات فذكر أنها انما يجب بشيئين أحدهما نسب العناصر من
السماويات والثاني أمور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض
المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او
اصعاده وبسبب التخلخل أو الصعود لاخر ارجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه
لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكما هيئات الفاضلة على الطبائع والصور والنفوس
التي بها تصدر الافعال عنها فانها أمور تنبعث عن الصور والفلكية التي هي مبادئ حركاتها فتصير هذه
الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها
بالبعض كما نشاهد من القوى الغازية فصارت عللا لامتزاجات واعلم أن المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة
عن جوهر مغارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادئ أفعال
تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها
وبعد هاهنا من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر يره في النمط الثاني **قوله** (وعند الناطقة يقف ترتيب وجود
الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة
وان أوردناها على سبيل الاقتصار فان تأملنا ما أعطيت من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق
البرهان) يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان أول
جوها عقليا هو العقل الأول الآن ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في أول ابداه برشا
من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان مجردا بوساطة كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كالاته
متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات
البدنية وما يليها من الاجسام التي تعدد القبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام
في هذا النمط والفاضل الشارح أورد شكوكا منها أن الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن
أسبابا للترجيح وان كانت وجودية فتحكمهم بصددورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات
صالحة للعلية وحيث يمكن اسناد الصور واليهادون العقل الفعال وان أبوا عن ذلك لقولهم الصور
لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في أن اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن
وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص
وغيره فما استجمع تلك الشرائط أسندت اليه وما لم يستجمعها أسندت الى غيره ومنها أنهم لما حكموا
بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه وهذا يناقض
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا أسندوا تلك الصور
الى المبدأ الأول وعلاوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسب في بعض كتبه الى الشهرستاني
ثم أورد عنه جوابا بنسبه الى بعض الناس وهو أن الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس
الناطقة أو عند تعدد القوابل كالعقل الفعال الأول اما الأول فلما لم يجز ان يجعل بتوسط الآلة ولا
المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه أقول هذا الجواب ليس بمرضي على أصولهم اذ لا فرق عندهم بين

السموية ومن أمور منبعثة
عن السماوية امتزاجات
مختلفة الأعدادات لقوى
تعددها وهناك تفيض النفوس
النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر
العقلي الذي يلي هذا العالم
وعند الناطقة يقف
ترتيب وجود الجواهر
العقلية وهي المحتاجة الى
الاستكمال بالآلات البدنية
وما يليها من الاضافات
العالية وهذه الجملة وان
أوردناها على سبيل
الاقتصار فان تأملنا ما
أعطيت من الاصول
يهديك سبيل تحقيقها من
طريق البرهان) التفسير
لما تكلم في كيفية صدور
السماويات عن عللها أراد
أن يتكلم في كيفية وجود

العناصر ما علم أن العقل الأخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال معلول العقل المدبر
لكرة القمر وهو علة هيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز أن يكون هو وحده مستقلاً بعلية صورها لأن الأجرام العنصرية قابلة للكون
والفساد قلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال إلى جميع تلك الهيولات وإلى جميع الصور على السواء فليس بأن يكون سبباً لا تصاف بعض
الأجسام بالنارية والبعض بالأرضية أولى من العكس ولأن نسبة جميع الهيولات إلى جميع الصور على السواء ومع التساوى لا يمكن الترجيح
فأذن يتوقف فيضان الصور عن العقل لفعال على أن يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور رأتم من استعدادها لقبول سائر ما فانه
إذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة أولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة
ولا سبب لها إلا الأجرام السماوية بتفضيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها أن الأجسام التي في داخل
كرة القمر لا بد وأن يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريباً من المحيط أولى باللطافة والجزء الذي يكون قريباً من
المركز أولى بالكثافة والبرد فاختلاف الأجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الأجسام
للصور المختلفة واما قوله وبأحوال بدق عن ادراك الوهم تفاصيلها وان فطنت بحملتها فالمراد أن اختلاف الأجسام في القرب والبعد عن
الفلك كما يحتمل أن يكون سبباً لاختلاف ٥٤ استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن أن يكون أموراً أخرى أسباباً لتلك

المبدأ الأول وبين العقول المجردة في نقي الفعل بتوسط المادة عنها بل انما يجوز زونه في النفوس
فتط والجواب الصحيح أن يقال صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب
حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن
تصدر عنه تلك الأفعال المتكررة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكل مادة
وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والأول
تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الأول بحيث يمكن
اشتماله على أمثال تلك الحيثيات ومنها أن أسناد الحوادث إلى الأحوال السماوية بالحادثة يقتضي اسناد
تلك الأحوال إلى غيرها حتى تسلسل الأسباب دفعة أو يستند شيء إلى ما سبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم
وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه في النمط السابع في التجريد أقول يريد أن يبين في هذا النمط
وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الأبدان مع ما تقر فيها من المعقولات وكيفية تقرر
المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة أياها وجوب تعقل الأول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية
والجزئية على الوجه الأول الأشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل وكيفية
وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله أياها من حيث هي حيرت تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك

لاستعدادات المختلفة
مثل أن تصاف تلك
الاختلافات إلى طبائع
كرات أربع من الافلاك
أو كواكب أربعة
وهذه الأمور وان عرفت
على غيبيل الجملة لكن
الجزء بها وتفصيل القول
فيها متعذر واما قوله
وهناك توجد العناصر
ويجب فيها بحسب
نسبها من السماوية
ومن أمور منبثثة عن
السماويات امتزجات

مختلفة الأعدادات لقوى مدها فاعلم أنه لما تكلم في كيفية أسناد العناصر الأربعة إلى عللها أراد أن يتكلم في
المقتضى لامتزجياتها وما ذاك الاختلاف نسب السماويات إليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه
يبرد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزجات مخصوصة مذكورة في العلوم الجزئية وههنا بحث وهو أن المقتضى لهذه الامتزجات لا يجوز
أن يكون قوى منبثثة من جرم الفلك لأن الافلاك عندهم سائط فحكم كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من
حركة الفلك واختلاف نسب أجزائها إلى أجزاء العناصر أحكام مختلفة بل المقتضى لهذه الامتزجات قوى منبثثة من الكواكب سواء
كانت محسوسة مختلفة أو غير محسوسة لأن طبائعها مختلفة ويختلف نسبها إلى العناصر بسبب حركات أكثرها ولهذا السراضاف
الشيخ اختلاف أحوال هذه العناصر إلى السماوية لا إلى السماوات واما قوله امتزجات مختلفة الأعدادات لقوى تبعدها يعني به انه اذا
حصل الامتزاج استعداد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات
واما قوله وهناك تفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم فالمراد أن عند حدوث الامزجة
تفيض النفوس الثلاثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة ينفذ ترتيب جود الجواهر العقلية وهي محتاجة إلى
الاستكمال بالآلات البدينية وما يليها من الافاضات الى اليد فالمراد أن النفوس الناطقة في آخر مراتب الجواهر المجردة ملابسة إلى

الاستكمال بالآلات البدئية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن أحوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية درجات المعنويات فهذا هو الشرح ثم ههنا شئ في موضعين فالاول انا وقنا صدور الصور والعنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات النامة في المواد العنصرية وأسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما أن تكون أمورا ثبوتية أو لا تكون فان كانت أمورا ثبوتية وقد أسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان تكون مؤثرة في حدوث أشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذه الصور العنصرية إنما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو أن الصور الجسمانية إنما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت أن الوضع مع الهوى والصور الجسمانية محال فلا جرم يستحيل أن يكون صورة جسمانية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للأعراض والكيفيات يمكن فلا جرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولاً لا نأقول فيلزمكم امكان اسناد جميع الكيفيات والقوى والأعراض الحاصلة في عالمنا معددا الصور الجسمانية الى الاجرام الفلكية وأتم لا تقولون بذلك واما ان لم تكن هذه الاستعدادات أمورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كعالمنا عند عدمه واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحال حصولها الترجيح الثاني وهو أن العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه أنواع غير متناهية وهذا يتقدح في أصل هذا الباب وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد سوادا مثلالو كان لعله لزم أن لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال محال وانما تأثيرها في وجود المعلول والوجود من حيث أنه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية إنما تعددت لتعدد القوابل لكن حصول الشئ في القابل متأخر عن حصوله في نفسه فالوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه أكثر من امر واحد بل أنه صار متعددا بعد صدوره عنه وذلك لا يتقدح في الفرض لا نأقول لهذا العذر باطل من وجوه الاول لانعلم أن العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول وقوله ولو

من المباحث وانما اسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية

كان لها تأثير في كون السواد سوادا خارج السواد مثلاً عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل لا نأذافر ضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول السواد مع أنه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد أصلاً وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه وهو ان الذي ذكره لوضح لكان مثله واردا في الوجود لانه يقال لو كان للعلة تأثير في وجود الشئ اكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب أن لا يبقى الوجود وجودا فان التزموا ذلك وقالوا لا تأثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما أن يكون لها أثر أو لا يكون فان كان لها أثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائد إليه بعينه وان لم يكن لها أثر كان ذلك قد حاقى كرهها علة ثم الذي يدل على أنه ليس تأثير العلة الموجدة للشئ في الوجود وحده بل وفي الماهية أيضاً ان الوجودات متساوية وحكم الشئ حكم مثله فلو كانت النار علة لوجود السخونة فقط لالكونها سخونة والماء مؤثر في وجود البرودة لاني كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس لان المقتضى والاثروا حديقهما جميعا وما به الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم لئن وقعت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا اننا نقول اذا صححت هذه القاعدة فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فاما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات واعلم أن من الناس من أجاب عن أصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دللت على أن الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحداً لا يعتد به دالات الا كما في أفعال النفس الناطقة أو عند تعدد المواد كافي العمل الفعال واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا تكون مؤثرته بواسطة آلة أو مادة فظهر الفرق ويمكن أن يجاب عن هذا الجواب بان المؤثر لا يكون جزءاً من المؤثر لا سيما عندهم واذا كان كذلك فهو أن العقل الفعال فاض عنه على القابل القلبي غير مفهوم أنه فاض عنه على القابل الاخرى شئ آخر حيث يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما أضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فذلك الاحوال لكونها حادثات تستدعي أسباباً أخرى وأسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشئ المعدوم عند وجوده يصلح أن يكون علة للشئ سواء كان علة مؤثرة أو معدة واذا جازتم ذلك انفسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا في النمط الرابع اننا لو جازنا استناد الممكن الى ما يكون سابقاً عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثات فكانت مفتقرة الى أسباب أخرى ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول فيقتضي الى وجود علل ومعنويات لانهاية لها دفعة واحدة ومحال ولهذا السؤال من يريد تقريره ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا

(تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) أقول لماذا كرفي آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يتدنى في هذا النمط بالاشارة الى مبدا الوجود ومعااده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذامبدا ابتداء منه وذامعادا اليه ومرتبات البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهياوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهياولى المشتركة العنصرية وبها ينتهى مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه وأولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على سور جميع الموجودات كما هي اشتمالا لانفعالها كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر أن الشرف أعنى البراءة عن القوة مرتبة في صنفى المراتب على التسكافى عنه من الجانبين الى الهياولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى نهاية الحسنة وتحاذيها فى الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** (ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوعة للصورة المعقولة غير منطبعة فى جسم تقوم به بل انما هى ذات آله بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آله لها وحافظا للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية) لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكالاتها الذاتية من المادة وما يقعها وبانها غير متعلقة بالوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين فى النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك وأشار بلفظة لما الى ما ثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وقوله التى هى موضوعة للصورة المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى الجسم وقوله بل انما هى ذات آله بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آله لها لا يضر جوهرها نالها بالماضى بعلاقتها لما واثم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لو جوب ببقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو حمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ والبركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضا ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج يقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آله للنفس الى الجسم وعدم طرق الفساد الى الشئ مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ كده هذا المطلوب بما أو رده بعد هذا الفصل

آخر الكلام فى هذا النمط
(النمط السابع فى التجريد)
وقه ثمان مسائل المسئلة
الاولى فى كيفية مراتب
الموجودات فصل واحد
(تنبيه تأمل كيف ابتدأ
الوجود من الاشرف
فالاشرف حتى انتهى
الى الهياولى ثم عاد من الاخس
فالاخس الى الاشرف
فالاشرف حتى بلغ النفس
الناطقة والعقل المستفاد
لما كانت النفس الناطقة
التي هى موضوعة للصورة
المعقولة غير منطبعة فى
الجسم تقوم به بل انما هى
ذات آله بالجسم فاستحالة
الجسم عن أن يكون آله
له وحافظا للعلاقة معه
بالموت لا يضر جوهره بل
يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر
الباقية)

العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير أصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقبة بعد الموت لكن ههنا سوء الاوهو أن يقال هب أن القابل هو النفس وأن الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز أن يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما أراد دفع هذا الاحتمال ذكر أدلة على أن النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها المعقولاتها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية فمن تلك الأدلة أنها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض لآلة كلال واختلال وجب أن يعرض للقوة أيضا كلال والتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية أن الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اخلت المحتاج اليه أو لم يخل قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب التالى ان البدن يأخذ زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلمنا أنه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما ٥٨ فان قيل أليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فهنا

اختلت القوة العاقلة
لاختلال البدن أجاب
بأننا اذا قلنا لو كانت القوة
العقلية بدنية لاختلفت
عند اختلال البدن فاذا
قلنا لكنها اختلفت عند
اختلال البدن
ككنا فساد استثنائنا
عين التالى وانه غير منتج
ما اذا راينا في بعض الاوقات
انها لا تختل عند اختلال
البدن حتى قلنا لكنها
ما اختلفت عند اختلال
البدن كان ذلك استثناء
لنقيض التالى وانه ينتج
نقيض المقدم ويمكن أن
يقال أيضا اننا لا نجعل تالى
الشرطية مطلقا أى لا نقول
لو كانت القوة العاقلة
بدنية لاختلفت عند

بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه وقوله كلما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاده بالافعال التى تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة بالحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه في سن النضال والوجوه الثلاثة جميعا ويكون أجود احساسا بالوجوهين الاولين أعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون أحسن سمعا ولا بصرا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فذلك أورد الاستشهاد بالاحساس والتحرر وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهو متصلة سلبية جزئية تهديره ولكن ليس كلما يعرض لآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما ينبت واما يز يدو ينمو كما في سن الانحطاط وأيضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كالاتها وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد عنت الجمة ثم ان الشيخ اشتغل بنق و هم يمكن ان يعرض ههنا وهو أن يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم انه زاد في سياه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاما مطلقا أما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلا قال الفاضل الشارح معترض على ذلك يجوز أن يكون المعبر في بقاء النفس على كمال تعقلها احدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يز يد على ذلك المعبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعبر وحيث يكون النقصان الثانى مخالفاً لدون الاول كما ان للصحة المعبرة في بقاء

اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلفت عند اختلال البدن دائما كما بيناه بالجحة ثم انه لا يلزم من القوة اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن أن يقال انها اختلفت عند اختلال البدن دائما فظهر أنه لا يلزم مما ذكره صدق استثناء عين التالى مع أنه لو صدق ذلك أيضا لم يكن منتجا للجواب الحكمى أن الحكم الواحد بالتويع يجوز ثبوته بعلة مختلفة فاختلفت أحوال القوة العاقلة يجوز أن يكون لا اختلال محلها الذى هو البدن ويجوز أن يكون لا ذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من أن يتفرغ لفعل نفسها واذا احتل الامر ان سقط ما ذكره فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها بقاء البدن على عدم معين من الصحة فاما ما أوراه ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية فمما ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان مافى القوة العقلية فاما في آخر زمان

الشيء وخلق لما وقع الاختلال أيضا في ذلك القدر المعبر لا جرم اختلت القوة العاقلة حينئذ وإذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ومما يحقق ذلك وهو أن المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لم يبق في القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى أن تلك الزيادة سواء وجدت أو زالت فإن القوة الحيوانية باقية وإذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالاتفاق فلم لا يجوز مثلها في القوة العاقلة لا يقال هب أن ما ذكرناه محتمل لكننا نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لا نقول هذا أيضا وارد عليكم لأن ذات النفس الناطقة موجودة في الأحوال كلها واستكمالها إنما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فقلنا ٥٩ أن هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه

على القولين واحد وهو أن زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت في هذه الحالة أكمل وأكثر علما (زيادة نبصرة تأمل) أيضا أن القوة القائمة بالأبدان يكملها تكرار الأفعال لاسيما القوية وخصوصا إذا أتبع فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة أثر القوية وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) التفسير هذه حجة أخرى على أن القوة العاقلة في ذاتها وفي تعقلاتها غنية عن البدن وتقريرها أن القوى البدنية لها

القوة الحيوانية حدا ما لا يفي تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم نهمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال وأقول القوة الحيوانية تنفع بالاشتراك على الكمال الأول الذي يكون به الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزداد ولا ينقص معتبر في بقاء الأول وأما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتهائها وههنا ليس الكلام في الكمال الأول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهرا ثم لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال لاختلقت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الأمر كذلك وأما جل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير مانع فيه على ما مر هذا مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة والحجة التي أوردناها من الحجج الإقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكن مسكنة للجاحدين فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فإنها تطلق هنالك على كل ما يفيد ظنا مصادقا كان أو كاذبا فهي - هذا الاعتبار يشمل التجريبات وما يجري مجراها مما يبعد من اليقنيات (زيادة نبصرة تأمل) أيضا أن القوى القائمة بالأبدان يكملها تكرار الأفعال لاسيما القوية وخصوصا إذا أتبع فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة أثر القوية يقال خرجت في أثر فلان بكسر الهمزة أي في أثره وهذه حجة ثانية وتقريرها أن تكرار الأفعال وخصوصا الأفعال القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس أما التجربة فظاهر وأما القياس فلأن تلك الأفعال لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كتأثير الحواس عن المحسوسات في المدركة وتتحرك الأجزاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون إلا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وإن كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في أفعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار أو تعمي (قوله) (وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) هذه القضية هي صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره أن يقال العاقلة قد لا يكملها كثرة الأفعال وكل قوة بدنية قد انما يكملها كثرة الأفعال

خاصية أن أحدهما أكملها تكرار الأفعال القوية لاسيما إذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما القوى المدركة البدنية لا يشعر بالمدركة الضعيف حال شعورها بالمدركة القوية فإن الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد واليوقات وكذا القول في سائر الحواس وإذا ثبت ذلك فنقول أنا نرى أحوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى في هذين الأمرين فإنها لا تنكل عند كثرة التعقلات بل كأنها كلما عقلت أكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات أتم وأدراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن إدراك المعقولات الضعيفة فقلنا أن القوة العاقلة غير جسمانية ولقائل أن يقول القوة العاقلة مخالفة للنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاصها بنوع خاص لا توجد في سائر الأنواع وإن كانت هذه القوى بأسرها

اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوى فان القوة الخيالية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقرة والذرة وايضا فلما نسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره في النمط الثالث (زيادة تبصرة ما كان فعله بالاآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلة لانها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) التفسير هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما أدركت غيرها ولا ادراكها كمالها ولا آلاتها والتوالي الثلاثة باطلة فالمقدم باطل ببيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا جرم ما أدركت ذاتها ولا ادراكها كمالها ولا آلاتها فكذا ههنا الثاني ان الآلة يستحيل ان تكون متوسطة بين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين

ادراكه تلك الآلة والا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان تكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلاثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلاثة ثبت صحة الشرطية واما فساد التوالي فظاهر لا ناعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذي تدعي كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الى شئ من الآلات وربما جعلوا هذه المقدمة صغرى

فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع اتفعالها لكانت لا تضعف ولا تنكل بالانفعال ابسطة جوهرها وخالوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لذاتها ولكن لضعف معاونة الحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطئها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشدقها فضلا عن الابطال واعتراض المناضل الشارح بتجريد كون العاقلة مخالفة لساير القوى بالتوهم مع كون الجميع بدنية وحيث لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور ياباه واما قوله الخيال يدرك البقرة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكفى فليس بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحساسة وضعفه (زيادة تبصرة ما كان فعله بالاآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلة لانها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) أقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شئ لا يمكن ان تتوسط آله بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آله ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور وصغرها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكاتها ولجميع ما ينظر انها آلاتها والنتيجة قولنا ليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وباعداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الخالقة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما غشيل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لا يصح فساد الحكم على القوى الجسمانية

وضموا اليها الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الموجدية جزء المدركة من الموجدية فاذا ثبت الاشتغاف في الفاعلية قبان يثبت الاستغناء في أصل الموجدية كان أولى واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن ولقاتل ان يقول ههنا مطلوبان أحدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان بتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والجهة التي ذكرتموها لا تفيد واحدا منهما اما الاول فلا نأقول ان قولكم ان القوة العاقلة تعقل بواسطة آلة أم لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبساير المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الحاصلة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك قلتن قلتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالما لم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية والموجدية قد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا جسماني لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان

ذكره كلام خطابي لا
يرهاق (زيادة تبصرة
لو كانت القوة العقلية
منطبعة في جسم من قلب
أو دماغ لكانت دائمة
التعلق له أو كانت
لا تتعلقه البتة لأنها
تتعلق بمحصل صورة
المتعلق لها فان استأنفت
تعلقا بعد ما لم يكن فيكون
قد حصل لها صورة المتعلق
بعد ما لم يكن لها ولا لأنها
مادية فيلزم أن يكون
ما يحصل لها من صورة
المتعلق من مادته
موجودا في مادته أيضا
ولأن حصوله متجدد
فهو غير الصورة التي لم
تزل له في مادته بالعدد
فيكون قد حصل في مادة
واحدة مكتوفة بأعراض
بأعيانها صورتان لشيء
واحد معا وليس في بيان
فساد هذا فاذن هذه
الصورة التي بها تصير
القوة المتعلقة متعلقة
لأنها تكون الصورة
التي للشيء الذي فيه القوة
المتعلقة والقوة المتعلقة
مقارنة لها دائما فاما أن
تكون تلك المقارنة توجب
التعلق دائما ولا يحتمل
التعلق أصلا وليس ولا
واحد من الأمرين بصحيح
التفسير هذه حجة

المدركة بأدراك كل شيء (زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت
دائمة التعلق له أو كانت لا تتعلقه البتة) وهذه حجة رابعة وهي أوضح الجميع على هذا المطلوب وهي
مبنية على مقدمات أحدها أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية أن المدرك إن
كان مدركا بذاته كانت المقارنة بمحصل الصورة في ذاته وإن كان مدركا بآلة كانت بمحصلها في آله وهذا
مما مر بيانها في النمط الثالث والثالث أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها
التي هي موضوعاتها فاذن تلك الأجسام آلتها في أفعالها وهذا مما مر بيانها في النمط السادس والرابعة أن
الأمور المتحددة في الماهية لا تتغير إلا بسبب اقترانها بأمور متغيرة إما مادية كتغير الأشخاص المتفقة
بالنوع أو غير مادية كتغير الأنواع المتفقة بالجنس أو بسبب اقتران البعض بشيء يتغير البعض عنه وذلك
الشيء إما مادي وهو كتغير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة أو غير مادي كتغير الإنسان
الكلي من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغير الأشخاص المتفقة بالنوع من غير تغير المواد وما
يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع وأذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من
جملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي أمادائمة التعلق لذلك الجسم أو
غير متعلقة له في وقت من الأوقات والأزوم أنما يتبين بإبطال قسم آخر تصير به المنفصلة حقيقة وهو أن يكون
تعلق العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ أبطل هذا القسم ببيان الملازمة المتصلة المذكورة
قوله (لأنها إنما تتعلق بمحصل صورة المتعلق لها) وهذه إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها
وأنما أوردناها لأن القسم القاسم من المنفصلة إنما يتبين فسادها بها وقوله (فإن استأنفت تعلقا بعد ما لم
يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعلق بعد ما لم يكن لها) متصلة أخرى وضع في مقدمتها القسم القاسم وهو
تجدد التعلق وفي تأليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعلق وقوله (ولأنها مادية) إشارة إلى
المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله (فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة
المتعلق من مادته موجودا في مادته أيضا) إشارة إلى المقدمة الثانية وقوله (ولأن حصوله متجدد
فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد) إشارة إلى تغير الصورتين أعني صورتين الآلة
المتجددة عند التعلق والمستمرة لوجودها في التعلق وعدمه وهذا التغير لازم للتالي المذكور
وقوله (فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معا) إشارة
إلى المقدمة الرابعة وأنما قيدنا المادة باكتشاف أعراض بأعيانها لأن الأعراض المختلفة قد تكون مقتضية
لتغير المادة وقوله (وقد سبق بيان فساد هذا) إشارة إلى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر
فساد التالي المقضي لفساد المقدم وهو فرض استثنائي تعلق الآلة قطهر من ذلك أن العاقلة إنما كانت عاقلة
بالصورة المستمرة لوجودها وهو المراد من قوله (فإن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعلقة
متعلقة لأنها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعلقة) وقوله والقوة المتعلقة مقارنة لها
دائما) إشارة إلى معيتهما في جميع الأوقات وقوله (فاما أن تكون تلك المقارنة توجب التعلق دائما
أو لا يحتمل التعلق أصلا) أحتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى بالمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة
وقوله (وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح) استثناء لتقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معالان
الحق كون الإنسان متعلقا لأعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل
وهو المطلوب والقاضيل الشارح أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على
المقدمة الأولى المحقولة من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والالجاز أن
رابعة على أن القوة العاقلة غير حالة في الجسم أصلا وسماها في كتاب الشفاء والتجاء بالبرهان العظيم وتقرر برهان أن القوة العاقلة لو كانت حالة

في الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما أو لا تكون مدركة له دائما لكن التالي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ن القوة العاقلة بتقدير كونها حالة في قلب أو دماغ لو أدركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعلوم عند القوة المدركة ثم لا يتصور ان يكون ذلك الحضور صورة أخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة أو الحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم أيضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولما بطل ذلك يعني القسم الاول وهو أن يكون ادراك القوة العاقلة لذلك الجسم ليس بالحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك يلزم أن يكون مدركا لها أبدا وان لم يكن كافيا وجب أن لا تكون مدركة أبدا لانها لو أدركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة أخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب أو دماغ لوجب فيها أن تدركه دائما وأن لا تدركه دائما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة اننا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها أخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم ولقائل أن يقول هذه الحجة مبينة على مقدمات باطلة أحدها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما هو تقريره والذي نعيده الآن أني اذا عقلت السماء فالأثر الذي يحصل في ذهني ٦٢ عند ذلك التعقل أعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام

الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز أن يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لا اشتراك بينهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وأنا أعود أيضا فأقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان أراد بعد عدم المساواة التجرد واللاتجريد كان صادقا وان أراد به أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولة أي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذه اذهيان كما نسمعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولة فظاهر وظاهر أن المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون أحدهما

الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز أن يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض أتم منها بين السماء والأثر الحاصل في النفس عند ما تعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل محسوسين فاما الأثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير

محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة فن جوز أن يقول عرضا ان ذلك الأثر النفساني مساو لهذا الجسم في تمام الماهية كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والجاو اذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بأن تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان الحصول صورة أخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فإنا بينا انه يستحيل أن يكون الامر الحاصل عند التعقل مساو بالمعقول في تمام الماهية وثانيها اننا سلمنا هذه القاعدة لكنها ينفى النمط الثالث بالدلائل القاهرة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن أن يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وأن يكون عبارة عن حال نسبية اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال القوة العاقلة يدرك محلها تارة ولا يدرك أخرى لاجل انه يحصل بينها وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل أخرى وعلى هذين التقريرين لا يلزم شيء مما ذكرتموه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث قلت تغاير الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد لا يكون الا لتغاير القوابل لانه لا دليل ليكم على هذه المقدمة وزعمنا ما ذكرتموه في تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة فيها ورابعها اننا ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة محلها لاجل ضرورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه وهو أن القوة العاقلة حالة في القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة فاجد محال القوة العاقلة والاخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجه فلا يفضي الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون محالا لا يقال لم كان أحدهما بالهلية والاخر بالحالية أولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذي

هو محل القوة كان موجودا أولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يجعل فيه اعراض كثيرة موجودة ولا شئ ان وجود كل واحد منها زاد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثليين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم يكن بعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات باولي من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الشئ محلا لتلك القوة العاقلة وشئ آخر يكون حالا فيه ثم لن نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة تقتضي ان تكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولو ازمها ابدان علمها بلوازمها اما ان يكون مغاير الحصول ٦٣ تلك اللوازم واما ان لا يكون والا لزم يلزم

منه اجتماع المثليين بل هذا الكلام ههنا ممكن وامتن لان تلك اللوازم والعلم بها حالان في النفس الناطقة فيكون اجتماع المثليين حاصلًا وأما فيما ذكرتموه فقد بينا ان أحد المثليين محال والا آخر حال وأما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيًا في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان تكون مدركة لها ابداً واما ان لا يكفي فيثبت ان لا يدركها ابداً فثبت ان الذي ذكره يوجب عليهم ما ألزمناه وان يرجع الى التفسير بما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له وكانت لا تعقل البنية فالمراد من هذه الشرطية ظاهر وأما قوله

عارض في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهر محسوس لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحسوسة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحسوسة المأخوذة تارة مع فصل يقومها وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفسها لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعدم ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحمل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركته الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معار الاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ماعلى ما مر واقتران الشئ باحد الشئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومنع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متعديتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يجعل فيه اعراض ولا شئ ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متائلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين والجواب الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات واما لما متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولو ازمها ابداً او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك ليس انكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة (تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها الى اكمال الكلام في بقائها على كالاتها الذاتية بعد مقارنة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل

لانها اما ان تعقل بطول صورة المتعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا الحصول صورة المعقول للعاقل وأما قوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك في الجسم بعد ان لم تعقله فلا بد وان يكون يحصل صورة مساوية لتلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لتلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المثليين وهو محال وأما قوله فاذن هذه الصورة التي بها تضير القوة المتعقلة متعلقة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لتلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول في التعقل وجب حضور التعقل ابداً وان لم يكن وجب ان لا يحصل ابداً كما هو تقريره (تكملة للاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته)

ولانه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان أخذت لأعلى أصل بل كل مركب من شئ كالمركب من شئ كالصورة عمة نبال الكلام نحو الأصل من جزأيه والأعراض وجودها في موضوعاتها قوة فسادها وحدها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيبها اذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجودها بالاثباتها (التفسير انما يسمى هذا الفصل تكملة للإشارات لان مقصوده في الإشارة الأولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لأجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في الفصول السالفة أراد في هذا الفصل أن يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالسكينة لما مر واعلم أنه لما فرغ عن ذكر هذه الأدلة صرح بالنتيجة وهي أن القوة العاقلة التي فينا مستقلة بالعاقلة وانه لا حاجة بها في اذا كها وتعلقها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في إقامة حجة أخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة الى آخره واعلم أن مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان ٦٤ حصول ذلك الفساد لا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان

لا بد له من محل يستحيل أن يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لا بد وأن يكون باقياً عند حصول ذلك الشئ لكن النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فان محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها ثبتت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به أحد ثم لو ذهب اليه ذهب فحينئذ نقول تلك المادة انما لا تكون لها مادة أخرى وان كان لكن لا بد من الانتهاء الى مادة أخيرة

مثاله أن يعقل بذاته نتيجة للجمع المذكورة **قوله** (ولانه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان أخذت لأعلى أصل بل كل مركب من شئ كالمركب من شئ كالصورة عمة نبال الكلام نحو الأصل من جزأيه) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باق في الحالاتين فهو أصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبق زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفضل وفساداً بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقياً فان هما لا مخرجين مختلفين والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان أصلاً فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن أصلاً أي لم يكن بسيطاً غير حال كان اما مركباً او اما حالاً والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركباً من بساطة غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال أعني الأصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** (والأعراض وجودها في موضوعاتها قوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهو أن يقال كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فأجاب بان قوة فساد أمثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الأمرين فيه ينافي بساطته **قوله** (واذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجودها بالاثباتها) أي اذ ثبت أن النفس اما أصل او اما ذات أصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره مما قبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والأول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن أن تفسد وانما قال بعد وجودها بالاثباتها ان الأصل

لامادة لها قلة المادة التي ليس لها مادة وجب امتناع فسادها لانه لو صرح ذلك عليها لكان لها مادة والذ ليس لها مادة استعمال الفساد عليها ولا نعي بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل أن يقول لان سلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقرير في النمط الخامس ثم لئن وقعت المساعدة عليه لم لا يجوز أن يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مختلفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فليما كانت الصورة المقومة لما هيبة النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صرح بعدم على النفس الناطقة وقولكم لا بد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاءها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام الغنصرية بقاءها والذى يحق ذلك أنكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انما تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمذكراتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جازتم أن يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشئ من ذلك لان لقائل أن يقول حينئذ لم لا يجوز أن يقال انصاف تلك المادة بهذه التعقيلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها بعد موت البدن فثبتت تلك الصورة فلا جرم لا يبق شئ من تلك العلوم

والاخلاق قطهر أن القدر الذي ذكره في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكن دفع هذا الاحتمال بان نقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها تكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ٦٥ ومعقول لا نقول زيفنا تلك الدلالة

الوجود وبقائها يكونان في إمكانات الوجود مستفادين من علها واعتراض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان هيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزأ منها حينئذ يجوز أن لا يكون كالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب أن هيولى النفس اما ذات وضع أو غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزأ لما لا وضع له والثاني لا يتخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانقرادها أو لم تكن فان كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانقرادها فاما أن تكون للبدن تأثير في اقامتها أو لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانقرادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما فيها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكالات التابعة اليها الصور لا يجوز أن تفسد وتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما قرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا أخذ بشرط التجرد فكانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باسئرا الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره على جزأى الجسم بالتشابه والاف جميع أنواع الاعراض أيضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان أو في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغنى امكان الفساد عنه أيضا مع وقوع الفساد وان اقتصر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن أيضا محلا لامكان الفساد بالجملة يجوز أن يكون البدن شرط الوجود للنفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب أن كون الشيء محلا لامكان وجوده ما هو مبين القوام له أو لا مكان فساد غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجوده السواد هو تهيؤ وجوده السواد فيه حتى يكون حال وجوده السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مبين لها ولا لامكان فسادها أصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه ويقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبين لها القريب بالذات أعني النفس فحدث بحسب استعدادها وتهيؤ ذلك مبدأ الضورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ امر يطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لاسكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع أن يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفسادها وشرط في حدوثه كالبیت فانه يبقى بعد موت البتاء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدث بمبدأ تلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الأمرين قلنا لان ما يقتضى حدوث معلول ما فاعما يقتضى وجوده جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد

بمناقبه مقنع وأيضا
فالنفس الناطقة داخلية
تحت جنس الجوهر فتكون
النفس الناطقة مركبة
من الجنس والفصل واذا
أخذ بشرط التجرد كانا
مادة وصورة فالنفس على
قانون مذهبهم مركبة
من مادة وصورة ومادتها
لا بد وأن تكون مجردة
فيكون مادة النفس عقلا
وعاقلا ومعقولا وعلى
هذا التقدير تكون
مادة الشيء مساوية لكل
ذلك الشيء في كل الصفات
وهو محال ثم ان وقعت
المساعدة عليه ولكن
الوجه الذي ذكرتموه كما
دل على استحالة الفساد
على النفس فهو دليل
على استحالة حدوثها
مع انكم معترفون بحدوثها
ببانه وهو أنه كما أن
الفساد مسبوق بامكان
الفساد فكذلك الحدوث
مسبوق بامكان الحدوث
فان استغنى امكان
حدوثها عن المحل وان
اقتصر الى المحل لكن محل
ذلك الامكان هو البدن
فليجز في امكان الفساد
أن لا يقتصر الى المحل أو ان
اقتصر اليه لكن يكون محله

(٩ - الاشارات ثانی) البدن وان بطل ذلك هما فينطل هتال والافا الفرق وبالجملة لم لا يجوز أن يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بجهول المزاج القابل لتدبيرها ونصرفها فانفسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها وعند ذلك يجب فناءها

بغناء شرطها وترجع الى التفسير اما قوله ولا به اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فالمراد منه أن الجوهر العاقل منا
 أصل أي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذ كان كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد فوجب أن لا يكون له قوة الفساد واما قوله
 فان أخذت لا على أنها أصل بل كالمركب من شيء كالمركب من شيء كالصورة بمدنا بالكلام نحو الأصل من جزأيه فالمراد منه أنه ان لم يكن بسيطا بل
 كان مركبا من المادة والصورة قصدنا تلك المادة وقلنا تلك المادة اما أن لا يكون لها مادة وان كان لها مادة لكنه منتهى الامر في الاخير الى
 مادة لا مادة لها أصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعها وقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع
 فيها تركيب فاعلم أن الغرض من هذا الكلام أن يكون جوابا عن سؤال يذكر على الطبيعة المذكورة أولا وذلك السؤال هو أنكم ادعيت أن
 البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصورة والاعراض فانها بسيطة مع أنها قابلة للفساد وأجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز
 عليه الفساد لان قوة فسادة موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البساطة الغنية عن المحل قطهر الفرق واما قوله واذ كان
 كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد ٦٦ بعد وجوبها بالله وثباتها بما افاعلم أنه لما ذكر الفرق قال وأمثال هذه يعني به

الشيء الذي يكون كالنفس
 الناطقة في البساطة
 وعدم الاول في المحل
 لا تكون قابلة للفساد بل
 تبقى بعد حدوثها واجبة
 لوجوب عللها واجبة
 البقاء لوجوب بقاء عللها
 * المسئلة الثالثة في
 الاتحاد وتعاريفه أربعة
 فصول (١) وهم وتنبية
 ان قوما من المتصدرين
 يقع عندهم ان الجوهر
 العاقل اذا عقل صورة
 عقلية صار هو هو الاول
 فلفرض الجوهر العاقل
 عقل (١) فكان هو على
 قولهم بعينه المعقول من
 (١) فهل هو حينئذ كما

العلل بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عديميا (٢) وهم وتنبية ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان
 الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلفرض الجوهر العاقل عقل (١) وكان هو على قولهم
 بعينه المعقول من (١) فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (١) أو بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء (١)
 عقل أو لم يعقلها فان كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته فان كان على أنه حال له والذات
 باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر
 ليس أنه صار هو شيئا آخر على أنك اذا تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب
 لا بسيط (٢) لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كالاتها
 الذاتية أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فيبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد العلم
 الاول عند المشائين من أصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى أولا
 مذهبهم ذلك واياهم عنى قوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
 عقلية صار هو هو واجتجأ بهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان
 واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقرير المذهبين في المبدأ أو المعاد
 حسبما شرطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره
 وهو ظاهر (٣) زياد تنبيه وأيضا اذا عقل (١) ثم عقل (ب) أي يكون كما كان عندما عقل (١) حتى يكون
 سواء عقل (ب) أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو
 انه يلزم انه اذا عقل (١) صار (١) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (١) فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم
 يبطل عنه ذلك بل بقي (١) ولم يصير (ب) ناقضا ومذهبهم فان بقي (١) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد

كان عندما لم يعقل (١) أو بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (١) أو لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك أبطل على
 انه حال له أو على أنه ذاته فان كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته
 وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئا آخر على أنك اذا تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب البسيط (٢)
 التفسير ذهب قوم الى أن النفس الناطقة اذا عقلت شيئا تحدث بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما
 كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم يبق فالزائل اما الذات أو صفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا
 لشيء وعما لشيء آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك أيضا اتحادا بل هناك ذات باقية في الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة
 أخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد في شيء واعلم أن الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين ما حاول إقامة الدلالة على أن واجب
 الوجود عقل وعقل وليس ذلك من الاتحاد في شيء واعلم أن الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين ما حاول إقامة الدلالة على أن واجب
 العقل (ب) يكون كما كان عندما عقل (١) حتى يكون سواء عقل (ب) أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) التفسير هذه
 هي الطبيعة الاولى وليكن في صورة أخرى: تعريفها أنم اذا عقلت شيئا أو تحدث بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا وانحدثت أيضا بالصورة

الثانية فاشي الحاصل عند اتحادها بالصورة الاولى هل تبقى عند الاتحاد بالصورة الثانية أو ما تبقى وحيداً يعود القسم المذكور فيه بعينه
 (وهم آخر وتنبه وهو لا أيضاً قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فاعلمت بعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا أحق
 قالوا اتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون
 العقل المستفاد وهو لا بين أن يجعلوا العقل متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل

٦٧

النفس كاملة واصله الى
 كل معقول على ان
 لا حالة في قولهم ان النفس
 الناطقة هي العقل
 المستفاد حين ما يتصور
 به قائمة (حكاية) وكان
 لهم رجل يعرف
 بفرفور يوس عمل في
 العقل والمقولات كتاباً
 يبنى عليه المشاؤون وهو
 حشف كله وهم يعلمون
 من أنهم أنه لا يفهمونه
 ولا فرفور يوس نفسه
 وقد ناقضه من أهل
 زمانه رجل وناقض هو
 ذلك المناقض بما هو
 أسقط من الاول) التفسير
 القائلون بالاتحاد قد
 يعترفون بان النفس
 الناطقة إنما تعرف
 الاشياء لاتصالها بالفعل
 الفعال ولكنهم يقولون
 مع ذلك انها تتحد بالعقل
 الفعال حتى تصير
 النفس حال صيرورتها
 عقلاً مستفاداً بنفس
 العقل الفعال وهذا
 الكلام باطل بالوجه
 الاول وبوجه آخر يخص

العقل بالمعقول قرلاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في مساهايات وسكرتها وهذا أبين حالة راسخه
 شناعة مما ذكرناه أولاً (وهم آخر وتنبه وهو لا أيضاً قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت
 شيئاً فاعلمت بعقل ذلك الشيء باتصالها بعقل الفعال وهذا أحق قالوا اتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي
 نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل
 المستفاد وهو لا بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به
 يجعل النفس كاملة واصله الى كل معقول على ان لا حالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين
 ما يتصور به قائمة) هذا هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولاتاً متحدة بالعقل الفعال لاتحادها
 بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به وفيه على فساد بلزوم أحد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذي
 فرض غير قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقها العقل الفعال للنفس الناطقة عند
 تعقلها معقولاتاً واحداً أي معقول كان ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما يلزمهم
 مضافاً الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على أن الحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل
 المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم أنه كالمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
 المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في
 هذا المعنى (حكاية) وكان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل والمقولات كتاباً يبنى عليه
 المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنهم أنه لا يفهمونه ولا فرفور يوس نفسه وقد ناقضه من
 أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الاول) الحشف أورد التمر ويقال للضرع
 البالي أيضاً حشف فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهبا لجامعة من المشائين وفرفور يوس هذا
 هو صاحب ايساغوجي (إشارة اعلم أن قول القائل أن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من
 حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً
 آخر قول شعري غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور أشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو
 امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولاً وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئاً آخر
 وبين أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي أن يزول عن
 ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيراً يراه كإيقال صار الماء هواءاً والأسود
 أبيضاً أو ما بالقوة ما بالفعل أو بطريق التركيب وهو أن يضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير يراه
 عنهما كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم
 عنه بالحقيقة وهو أنه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر وذكر أن ذلك قول شعري غير معقول
 وانما نسبته الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتألمة والمتصوفة حقايم اشتغل بدكر الحجة على

به وهو أن النفس اما يتحد ببعض أجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضي كرن لعقل الفعال متصفاً وهو محال أو يتحد كله فيلزم أن تصير
 النفس عامة بكل المعقولات وهو باطل وأما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها أن يعرف أن القائل بهذا الاتحاد هو
 فرفور يوس وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولا شأن أن الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون الا فاسداً
 (إشارة اعلم أن قول القائل أن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر
 ليحدث منهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول

فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل حدوث شيء آخر أو لم يحدث فان كان المفروض ثانيا أو مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير أحدهما الا تخربلا انما يجوز أن يقال ان الماء صار هواء على الموضوع للمائية خلخ المائية ولبس الهوائية أو ما يجري هذا الجرى) التفسير الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم أن قول القائل هذا الشيء صار شيئا آخر يطلق على معان ثلاثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد أما الصحيحان فاحدهما أن يكون هاتان الذاتان موصوفة بصفة ثم يطرأ عليها صفة أخرى وتنزل الاولى كما يقال صار الالبيض اسود والماء نار أو اشأى أن يتركب ٦٨ منه ومن غيره شيء ثالث كما يقال صار الغزل كرايا أو الخشب سريرا وهذا

سادس **قوله** (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل حدوث شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير أحدهما الا تخربلا انما يجوز أن يقال ان الماء صار هواء على الموضوع للمائية خلخ المائية ولبس الهوائية أو ما يجري هذا الجرى) تقريره أن ههنا أمرين أمر كان قبل الاتحاد وأمر حصل بعده ولأول هو الصائر هذا الثاني والثالث هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخفى لو ما أن يكون الامر ان موجودين معا واما أن يكون أحدهما موجودا والاخر معدوما واما أن لا يكون واحد منهما موجودا وجميع لاقسام محال أما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي بالاتحاد أما القسم الثاني فيحتمل تقديرين أحدهما أن يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر أن يكون بالعكس والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان أحدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل حدوث شيء آخر ولم يحدث أي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعده شيء آخر أو لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي أن المصدرية الكائنة مع لفظه كان فاعلا لكلمة بطل أي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا ومصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال وأما القسم الثالث فقد أبطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصير أحدهما الا تخربلا كرمثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وأشار الى الضرب الاخر أعني التركيب بقوله وما يجري هذا الجرى **قوله** (تذنب فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فانه ذات موجودة بتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر) لما أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا أنه يكون على سبيل تقرير شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلال لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **قوله** (تنبه الصور العقلية قد يجوز لوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز أن يسبق الصورة أولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني) لما فرغ من بيان بقية

المعنيين معقولان صحيحان وأما الثالث فهو أن تصير أحد الشئيين عين الاخر فهذا باطل محال ولبرهان ان الشئ اذا اتحد بشئ آخر فهما في هذه الحالة ما أن يكونا موجودين أو معدومين أو أحدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحد ابل هما اثنان وان كانا معدومين فهما أيضا لم يتحد ابل عدما وحصل شيء ثالث وان كان أحدهما موجودا والاخر معدوما لم يتحدا أيضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظاهر أن القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول وأما عبارة الكتاب فهي واضحة لا في ابطال أحد هذه

الاقسام الثلاثة فانه محالة جدار بعد لوقوف على الغرض لا حاجة اليه **قوله** (تذنب فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فانه ذات موجودة بتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر) لتفسير لما بطل القول بالاتحاد ثبت أن كل ما يعقل شيئا غيره فان تعقله ذلك الشيء يكون صفة حاله فيه والمراد بالجلال العقلية تلك التعقلات والعلوم **المسئلة الرابعة** في أقسام العقليات وأحكامها وفيها تنبيهان **قوله** (تنبيه الصور العقلية قد يجوز لوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز أن يسبق الصورة أولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني) لتفسير ما تعقل على قسمين أحدهما ما يكون متاخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما

حصل بعد أن أدر كناه في الخارج ويسمى هذا القسم العقل بالعقل الانفعالي وثانيهما أن يكون مقدما عليه مثل ان المهندس يستعصر في عقله صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلي ويجب أن يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثاني ومعناه أنه يجب أن يكون علم البارئ تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مقتفرا الى غيره وهو محال (تنبيه) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته) التفسير العقل الفعلي والانفعالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون ناشئ من غيره وما يكون له من ذاته ولولا هذا

٣٩

ارتسام المعقولات في الجوهر العاقله أراد أن يبين أن الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العاليه على أي نحو من انحاء العقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غير مباشره أحد الى ذلك واجبا وما يقبله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شأنا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره (تنبيه) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته) هذه قسمه أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره أن يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان أعني كل تعقل انفعالي أو لشيء لم يوجد بعد في الاعيان أعني وكل تعقل فعلي فاما أن يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور وأما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والاتسلسلت الاسباب أعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استعالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعليا كاحر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر أيضا واعلم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر الان الفاعل لا يكون قابلا في وجود الانفعالات منها أيضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كافي النمط الثالث (إشارة) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل وما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب انزل من عنده طول وعرضا) لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي أشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقل لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة لتامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزما لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبه بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب أو عرضا كسلسلة الطوالت

العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وأن يكون حاصلا لذاته فنقول انه تعالى يجب أن يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته عليه لما بعده يجب أن يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معلولة ثم يلزم من علمه بمعلولة علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طول وعرضا كما طولا فكما يقول التي كل واحد منها علة العقل الذي تحته وأما عرضا فكما اذا صدر شيئا أن أو أكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقلي ونفس وفلك معا ولقائل أن يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلولة بيانه انكم أمان تفرلوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المختصة بعلة لعلمه بمعلولة أو تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المختصة التي هي من جملة لواحقها واعتبار أنها كونها علة لتلك المعلول يقتضي العلم بذلك المعلول فظاهر أن هذه المقدمة ليست بدعوية بل لا بد فيها من الدلالة وأتم ما ذكرتم الدلالة

ظاهروا عما جعل تلك الادراكات تشاور سجالها أمور حادثة فهي كالنفوس الطارئة على اللوح مادة والزائلة عنه أخرى (وهم وتنبيه
ولعلنا نقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا
حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله
في الذات مقومة بهم اوجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مبيانية أو غير مبيانية لا تسلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم
اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثر لذلك في وحدانية ذاته (التفسير هذا سؤال جيد وتقريره انك
ادقلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فتد حاصل في ذاته صور المعلومات باسمها ثم زعمت
أن العالم لا يتحد بالعالم فلم يكن أن يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه أنه يلزم ذلك وبين أنه لا يلزم
منه محذور لان الدلالة تعادلت على تفرده ذات الله تعالى عن الكثرة فأما انه لا يكون في ٧١ لوزمه كثرة فذلك مما ثبت بالدلالة أصلا

وقد بينا أن علمه
بالاشياء من لوازم علمه
بذاته فتكون الكثرة
الحاصلة بسبب علمه
بالاشياء كثرة في لوازم
ذاته وكثرة اللوازم
لا توجب الكثرة في المعلوم
فان الوحدة التي هي
أبعد الاشياء عن طبائع
الكثرة يلزمها لوازم
غير متناهية من كونها
نصفًا للاثنتين وثلاثين
لثلاثه وربعا للاربعة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له
ثم قال بعد ذلك والاول
يعرض له كثرة لوازم
اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة أسماء أي تأثير
لذلك في وحدانية ذاته
وأقول ان هذا الكلام

عليها ثم عقلت مادون الاول من الاول ثم عقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفاد
من طرق الحواس والتخييلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة الى
الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادئ لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعول وبعضها
بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه
وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي أنقص مراتب الادراكات وقد حصل أيضا من جميع
ذلك أن الادراك يقع على أصناف الادراكات بالتشكيك (وهم وتنبيه ولعلنا نقول ان كانت
المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس
واحدا حقابل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة بهم اوجاءت ايضا على ترتيب لكثرة اللوازم من
الذات مبيانية أو غير مبيانية لا تسلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن تأثير لذلك في وحدانية ذاته) تقرير الوهم أن يقال انك ذكرت أن
المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متفرقة في جوهر العاقل وذكرت أن
الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته ويلزم ملك على ذلك أن لا يكون
ذات الاول الواجب واحدا حقابل تكثير مشتملة على كثرة وتزير التنبيه أن يقال ان الاول لما عقل ذاته
بذاته وكان ذاته علة لكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة لازم معاول له فصور
الكثرة التي هي معمولاته هي معمولاته ولو اوزمه مترتبة ترتب المعلومات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر
المعول عن العلة وذاته ليست بمقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلومات لا يتأني وحيدة
علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة أو مبيانية له فاذن تنعثر الكثرة المعولة في
ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل أن الواجب واحد

يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة في مسئلتين من أمهات المسائل احدهما أن المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا
معاه وهما اعترف الشيخ بان المؤثر في تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها أيضا ذاته فالبسيط هناك قابل فاعل وثنائهما أن المشهور من
مذهبهم أنه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وهما اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فثبت
لله تعالى صفات نبوتية غير اضافية وكيف يمكنه أن لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول
صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه أن الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية العقول والمساوي للجواهر
والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات قطهر أن الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تفرقه الله تعالى عن الصفات الحقيقية
المسئلة السادسة في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيه اقصول أربعة واعلم أن الجزئيات قد علمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير
المعلوم لغير العلم به وتعلم الله تعالى وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم أن لا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل

ووجدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شئ في أن
القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشئ لو احدا قابلا وفاعلا معار قول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا للمعول لانه الممكنة المتكررة
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معاوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل
بتوسط الامور الحادثة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه
تعالى وأقلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشتطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن
أعرض لذلك لما أعتدته فيما أجده مخالفا لما أعتدته لينت وجه التقصى من هذه المضائق وغيرها بيانا
نافيا لكن الشرط أملك ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع الى شئ من ذلك أصلا
فاشرت اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو مبسر لذلك أقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى
صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تصورها أو تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانقرادك مطلقا بل بمشاركته ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
لشئها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعقلة
بذاتك وتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هذا الجمل فما
طنت بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول
تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحول فيك حصل
لتعقل من غير حول فيك ومعالم أن حصول الشئ انما عليه في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه فهو عاقل اياها من غير أن
تكون هي حالة فيه وإذا تقدم هذا فاقول قد علمت أن الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
لذاته في الوجود الا في اعتبار المتعبرين على ما قرروا حكمت بان عقله لذته علة لعقله لمعول الاول فاذا حكمت
بكون العلتين أعني ذاته وعقله لذته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فحكم بكون المعلولين أيضا أعني
لمعول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينا للآخر والثاني
متقرر اقبه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا بمحضهما فحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
لمعول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم
لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا
موجود الا وهو معلول للآخر الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجه على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
بهذا أصل أن حقيقته وبسطه انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله
تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلا ما بسيطا
لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشود كرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الایاء أولى
(اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة الى مبدء انواعه في

بنفي أحدهما وإثبات
الآخر (اشارة الاشياء
الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث يجب
بأسبابها منسوبة الى مبدء
نوعه في)

شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعللها كما تعلل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن وقبله أو وقع بعده بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي مافي مقابلة كذا ثم ربحا وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الا اول احاطة به بأنه وقع أو لم يقع وان كان معقولاً على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتاً لدهركه وان كان علماً بجزئي وهو ان العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف

٧٣

معين في وقت من زمان
أول الحالين محدود عقله
ذلك أمر ثابت قبل كون
الكسوف ومعه
وبعد (التفسير
الجزئيات اذا عقلت
أسبابها عقلت كلية ولا
تغير تلك التعلمات عند
تغير تلك الجزئيات فان
من عقل بأنه مؤثر في
الشيء لقلا في فان ذلك
الشيء يقتضي حركة الفلك
والكوكب وأن يقتضي
حركته وصوله الى
الموضع الفلاني حال
ما تكون الارض حائلة
بينه وبين الشمس وأنه
متى كان كذلك حصل
الكسوف وأنه اذا تحرك
بعد ذلك الى حد آخر
حصل تمام الانحسار
فهذا الطريق نصير
جميع الجزئيات على
جميع تفاصيلها وأحوالها
معلومة ومثل هذا العلم
بما لا يغير المعلوم فاذن

شخصه متخصص به كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعللها كما تعلل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي مافي مقابلة كذا ثم ربحا وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الا اول احاطة به بأنه وقع أو لم يقع وان كان معقولاً على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتاً لدهركه وان كان علماً بجزئي وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعد (التفسير الجزئيات اذا عقلت أسبابها عقلت كلية ولا تغير تلك التعلمات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بأنه مؤثر في الشيء لقلا في فان ذلك الشيء يقتضي حركة الفلك والكوكب وأن يقتضي حركته وصوله الى الموضع الفلاني حال ما تكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وأنه متى كان كذلك حصل الكسوف وأنه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانحسار فهذا الطريق نصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها وأحوالها معلومة ومثل هذا العلم بما لا يغير المعلوم فاذن

(١٥ - الاشارات ثاني) هذه العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعد فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن أو مضى أو سيحصل فإنه يجب تغيره عند تغير هذه المومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المومات وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم أن ألفاظ الكتاب ظاهرة الاقوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره فان المراد منه أن من عقل أن يكون بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا كسوف جزئي كان هذا العقل أمر ثابتاً قبل الكسوف ومعه وبعد وقوله من زمان أول الحالين محدوداً لافظ ليس فيها كثرة فائدة ولو حذفنا لا تنظم الكلام بهذا فاعلم ان المست من كلام الشيخ والاولى حذفها

❦ (تنبيهه وإشارة قد
تغير الصفات للأشياء
على وجوه منها مثل أن
يسود الذي كان أبيض
وذلك باستحالة صفة
متغيرة غير مضافة ومنها
ممثل أن يكون الشيء
قادر على تحريك جسم
ما فلو عدم ذلك الجسم
استحال أن يقال أنه
قادر على تحريكه فاستحال
أذن هو غير صفة ولكن
من غير تغيير في ذاته بل في
إضافته فإن كونه قادرا
صفة له واحدة يلحقها
إضافته إلى أمر كلي من
تحريك أجسام بحال
مما لا لزوم أو إيجابا
ويدخل في ذلك زيد وعمرو
وجارة وشجرة دخولا
ثانيا فانه ليس كونه قادرا
متعلقا به الإضافات
المتعينة تعلق ما لا بد منه
فانه لو لم يكن زيدا أصلا
في الإمكان ولم يقع إضافة
القوة إلى تحريكه أبدا
ما ضر ذلك في كونه قادرا
على التحريك فاذن أصل
كونه قادرا لا يتغير بتغير
أحوال المقدور عليها
من الأشياء بل إنما تغير
الإضافات الخارجية فقط
فهذا القسم كالمقابل الذي
هو قبله

إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقد ردها بقوله من حيث يجب
بأسبابها ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كليا يقينا غير ظني ثم قال منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه
أي منسوبة إلى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لأنها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع
تجوزها موجودة في غيره والمراد أن تلك الأشياء إنما يجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضا ثم قال
بتخصص به أي بتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الجزئي من
حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وبقي كلامه ظاهر
إلى قوله وهو أن العاقل لأن بين كون القمر في موضع كذا إلى آخره ومعناه أن من يعقل أن بين كون القمر
في أول الحمل مثلا وبين كونه في أول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل
كالوقت الذي سار القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فاعلم أن يكون تقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمرا
ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده قطعه من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف بزمان أول الحملين
أعني كون القمر في أول الحمل واجب فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به أو بما يجري مجراه وليس زيادة
غير محتاج إليه كظنه القاضل الشارح ❦ (تنبيهه وإشارة قد تغير الصفات للأشياء على وجوه) هذا
الفصل يشتمل على قسمه الصفات إلى أصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجية عن ذات الموصوف
وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره وتلك القسم أن يقال الصفة
أما أن تكون متغيرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره وأما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره
ولست بمقتضية في ذاته وأما أن تكون متغيرة ومقتضية لإضافته معا وهي تنقسم إلى ما لا يتغير بتغير
المضاف إليه وإلى ما يتغير بتغيره فهذه أربعة أصناف ❦ قوله (منها مثل أن يسود الذي كان أبيض وذلك
باستحالة صفة متغيرة غير مضافة) هذا هو الصنف الأول من الأربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير
مذكور في هذا الفصل ❦ قوله (ومنهما مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك
الجسم استحال أن يقال أنه قادر على تحريكه فاستحال أذن هو عن صفة ولكن من غير تغيير في ذاته بل في
إضافته فإن كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها إضافة إلى أمر كلي من تحريك أجسام بحال مما لا لزوم أو إيجابا
ذاتيا يدخل في ذلك زيد وعمرو وجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الإضافات
المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيدا أصلا في الإمكان ولم يقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدا ما ضر ذلك
في كونه قادرا على التحريك فاذن أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء بل إنما
تغير الإضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة
المتغيرة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وإن كانت
تغير إضافته إلى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة بالذات بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل
وهي تقتضي كون القادر مضافا إلى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف إليه فإن القادر على تحريك زيد
لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير إضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد
وإن كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك أن القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزوما أو إيجابا ثانيا وإلى
الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي تتعلق
الصفة به لا يمكن أن يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة وأما الجزئيات فقد تتغير بتغيرها بتغير
الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل الأول لأنه صفة متغيرة ذات إضافة

ومنها مثل أن يكون الشيء عالميا بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء في صير عالميا بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما
 لشيئ ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأقلا يلزمه
 اضافة مستأقفة وهيئة للنفس مستجدة لها. اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها الا كما كان في كونه قادرا له
 بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لافى اضافة
 الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة أيضا ليس موضوعا للتغير لم يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب
 القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات (التفسير لما بين الشيخ أن العلم بالزمانيات من حيث انها
 حاصلة الاثن أو غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها أو أراد أن يحتاج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اضافة تعالى بهذا النوع من
 العلوم تكلم أولا في أقسام التغيرات وأصنافها فذكر أنها على ثلاثة أوجه ٧٥ وتقريره أن الصفات الثبوتية إما أن تكون

والاول متغيرة عارية عن الاضافة قوله ﴿ (ومنها مثل أن يكون الشيء عالميا بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء في صير عالميا بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيئ ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك في أن يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأقلا يلزمه اضافة مستأقفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها الا كما كان في كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لافى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الاضافة أيضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متغيرة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيدا في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بتغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالقدور الكلى أولا وبسببه بالمتدور الجزئى الذي يقع تحت ذلك الكلى ثانيا أما العلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئى الذي يقع تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استوفى العلم وجدد فتعلق بذلك الجزئى تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراد العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذا العلم بكون الانسان جسما علم مستأقفا له اضافة مستأقفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة به لافى اضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة ﴿ قوله (فليس موضوعا للتغير لم يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات) لما فرغ من أحكام الصفات أو رد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز أن تبدل صفاته المتغيرة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتغيرة

صفات حقيقة عارية عن الاضافات كالسواد والبياض أو صفات هي مجرد اضافات لكون الانسان يمينا وشمالا أو صفات حقيقة ذات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين أحدهما الصفة التي لا يلزم من تغيرها ما من من الاضافة تغيرها والاخر ما يلزم من تغيرها ما لم يلزم من الاضافة تغيرها أما الاول فهو مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم فلا وعدم ذلك الجسم استعمال أن يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك

القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى أمر كلى وهو تحريك الجسم فاما أن يكون كون ذلك الجسم زيدا أو هرا أو غير معتبر في بقاء القدرة لان المعتبر فيها أن تكون متعلقة بتحريك الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم أو عدمه وأما الثاني فهو مثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذي يدل عليه أمور الاول وهو أن العلم بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده أو بالعكس لكان ذلك جهلا أو ما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه أو بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولو لا ان العلم بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده والافتقار الى واحد منهما مقام الآخر لو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما أن العلم بعدمه حال عدمه علما ولما لم يكن كذلك ثبت ما ذكرناه والثاني وهو أن من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفي في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت منطلق لا يعرفه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون حكمة بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كفاية في حصول

العلم بأنه قد دخلها الآن بلى متى انضم إلى ذلك العلم علم آخر وهو أنه جاء الغد فينبغي أن يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ أنه إذا كان علما بمعنى كلى لم يكف في أن يكون علما بجزئى بلى يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ثبت ما أديننا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما أطعن الشيخ في تقرير هذه الأقسام قال فالسبب موضوع والتغير لم يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه أن التغير في القسم الأول وهو الذى يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالمحال وأما في القسم الثاني وهو كالقدرة فالتغير فيها لها من الإضافات جائز لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التى هى كالقدرة هذا حاصل الكلام ولقائل أن يقول الإضافات عندكم أمور موجودة في الخارج فاذا جاوزتم التغير في الإضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جاوزتم أن تحدث في ذاته صفة بعد عدمها أو تزول عنها صفة بعد وجودها فيها وإذا جاوزتم ذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله في الصفات الحقيقية وأي دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على أن التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم (٧٦) ان العلم من الصفات الحقيقية يابنه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة

بين العالم والمعلوم والذي تعتقدونه من أنه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد أبطلناه بما فيه منقح وإذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تفسيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والأولى أن يساعد على وجوب التغير لكن يزعم أن العلم ليس الاضافة لمخصوصة وإذا جاز التغير في الإضافات العارضة لذات الله تعالى

المنعسة بالاضافة اتى تغير بتغير الاضافة ويجوز ان تبدل اضافاته اللازمة لصفاته المفردة التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوماتنا ولا يمكن أن يكون في اضافات قريبة لازمة لزوماتنا فإن التغير فيها يقتضى التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعا للتغير فهذا تقرير كلامه وانما قسم الفصل بالتنبيه للقسم المذكورة وبالإشارة لهذا الحكم الكلى واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جاوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يبينون ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليس مما يتعلق بها لموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء لذى يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على أن وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الأمر المعقول فقط (نكتة كونك عينا وشيئا لا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك تبعها اضافة لازمة أولا حقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة) أشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين ثلثا بلبس بعضها ببعض وذلك ظاهر (تذنب فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدمر) هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلى المذكور وهو

فلم لا يجوز أيضا غيره في هذه الاضافة وتحييه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعالم لكن بشرط حصول قولنا ذلك المعلوم فاعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط أن يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشرط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الآخر وما ذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرنا في سائر الكتب واعتراضنا عليه وإذا كان كذلك سقطت جهتهم على القدرح في علم الله تعالى بالجزئيات (نكتة كونك عينا وشيئا لا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك تبعها اضافة لازمة أولا حقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة) التفسير لما ذكر لاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي هى مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء عينا وشيئا لا وزعم أن هذه الأمور مجرد اضافات أما كونه عالما قادرا فهى صفات تتبعها اضافات واعلم أن شيئا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا أن العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما أن يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما أقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه (تذنب والواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدمر

ويجب أن يكون عالم بكل شيء لأن كل شيء لازم بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا إذا كان [مالا يجب لا يكون كما علمت) التفسير لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغيير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغيير وكان التغيير على واجب الوجود متمتعاً صرح في هذا الفصل بالنتيجة

علماء زماننا متغيراً ويجب أن يكون عالمها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه أنه قد ثبت أن كل ممكن فلا بد له من مرجح وأنه عالم يجب وجده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل لمكنات إلى واجب الوجود وثبت أنه لا واجب إلا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة إلى الباري تعالى وقد عرفت أن العلم بالعلّة آلة للعلم بالمعول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على أقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تفسير المقدمات المذكورة وأما القضاء والقدر اللذان أوردهما ههنا في معنى بالقضاء معوله الأول لأن القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعول الأول كذلك وأما

قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز أن تبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم إن هذا الحكم يوهّم مناقضة للقول بأن الكل معول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعول وقد كررنا هذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تارضها في الظاهر وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعول إن لم يكن كالممكن أن يحكم بأحاطة الواجب بالكل وإن كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جهة معلولاته أو جب ذلك الحكم أن يكون عالمه لا محالة فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالمه لا متناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في بعض الصور وهذا آداب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لا متناع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعول ولا يوجب الاحساس به وأدرك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرّك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن لأن يدرك بالعقل والمدرّك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير فاذن لو اوجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ير بل كل ما هو عاقل يمنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول ويجب أن يدركها على الوجه الثاني ﴿ قوله ﴾ (ويجب أن يكون عالم بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذا كان مالا يجب لا يكون كما علمت) هذا تأكيدي لا حاطة تعالى بالكل وأقول في تفسير ما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول لو اوجب أياها كان إيجادها متعلقاً منها بالمادة في المادة على سبيل الإبداع متمتعاً ذاهي غير متأبسة لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الوجود الألهي مقتضياً لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بطايف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها وإذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة ومجتمعة على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم والجواهر العقلية ومما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية ومما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ أن كل شيء يوجد الأول بوسط أو غير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه تأدياً على سبيل الوجوب ﴿ إشارة فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصيد

القدر فهو سائر الممولات الصادرة عنه طولا وعرضا لا تتم بالنسبة إلى المعول الأول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر في المسئلة السابعة في شرح عناية تعالى بفصل واحد ﴿ إشارة فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصيد وطلب من الأول الحق فعمل

الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخير في الكل) التفسير اعلم أن في النمط السادس لما أبطل كونه تعالى فاعلا
 بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو أن يفعل الفاعل فلا ليتفجع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدرح في كونه تعالى مختاراً لا جرم
 احتاج إلى تفسير العناية والآن أيضاً ما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المسمى المتعارف مما لا يستمر أيضاً مع القدرح في العلم
 بالجزئيات لا جرم أعاد تفسير العناية مرة أخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت أصلاً فلا فائدة في الإعادة
المسألة الثامنة في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي خمسة فصول (١) إشارة الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن
 يتعري وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند
 ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة أمور شرية أما على الإطلاق وأما بحسب الغلبة وإذا كان الجود المحض مبدأ
 لفيضان الوجود والخير الصواب كان وجود القسم الأول (٧٨) واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها

وكذلك القسم الثاني
 يجب فيضانه فان في أن
 لا يوجد خير كثير ولا
 يؤتى به تحسراً من شر
 قليل شراً كثيراً وذلك
 مثل خلق النار فان النار
 لا يفضل فضيلتها ولا
 يكمل مؤتها في تميم
 الوجود إلا أن يكون
 بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق
 لها مصادمته من أجسام
 حيوانية وكذلك الأجسام
 الحيوانية لا يمكن أن
 يكون لها فضيلتها إلا أن
 يكون بحيث يمكن أن
 يتأذى أحوالها في حركاتها
 وسكوناتها وأحوال مثل
 النار في تلك أيضاً إلى
 اجتماعات ومصادمات

الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخير في الكل) هذا الفصل يشتمل على
 تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس أيضاً ذكر ذلك وإنما أوردته هناك بعدد كرات أن العالي
 لا يفعل لغرض في السافل ليعلم أن نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد أو إعادة ههنا بعدد في
 إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
 البحث هو هذا الموضع وإنما أوردته في النمط السادس لغرض ما هو إزالة الوهم المذكور ولذلك بدأ
 كلامه ثمة بقوله لا يوجد مخصصاً ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد (٢) إشارة الأمور الممكنة في
 الوجود منها أمور يجوز أن يتعري وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً ومنها أمور لا يمكن أن تكون
 فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي
 القسمة أمور شرية أما على الإطلاق وأما بحسب الغلبة وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود والخير
 الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني
 يجب فيضانه فان في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحسراً من شر قليل شراً كثيراً وذلك مثل خلق النار فان
 النار لا يفضل فضيلتها ولا تكمل مؤتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها
 مصادمته من أجسام حيوانية وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون
 بحيث يمكن أن يتأذى أحوالها في حركاتها وسكوناتها وأحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات
 ومصادمات مؤذية وان تأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في هقد ضار في المعاد
 وفي الحق لو فرط هيجان غالب فاعمل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني
 عنها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من
 أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ولأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود
 بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلاً مرضى به بالعرض) لما فرغ عن بيان إدراك الأول

مؤذية وأن يتأذى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ

الواجب

في هقد ضار في المعاد وفي الحق لو فرط هيجان غالب فاعمل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها
 أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من
 أوقات السلامة ولأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلاً مرضى به بالعرض
 التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر أسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو أن يقول الموجود إما أن يكون خيراً محضاً
 أو خيراً غالبية أو خيراً في شيء أو شريراً في شيء أو شريراً محضاً أو شريراً في شيء أو شريراً في شيء أو شريراً في شيء أو شريراً في شيء
 الأول فان الحكمة الإلهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجلود تقتضي حصوله وأما القسم الثاني فان الحكمة تقتضي حصوله
 لأنه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات الغالبة فاذن حصوله مفيدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس ذلك وتحصل أدنى المفسدين
 لدفع أعلامها من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قوله ان في أن لا يوجد الخير الكثير تحسراً عن الشر القليل شراً كثيراً ومثال هذا

التقسيم الثار فانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشأ المنافع العظيمة الا ويكون بحيث قد يتأدى في بعض احوالها الى ان يحترق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطأ في الهيات النظرية او العملية يكون سببا للضرر في المعاد واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة لان اذا تأملنا في احوال أهل هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة أعم وأتم وأثمر واذا عرفت ذلك ظهر أن الشر داخل في القضاء الاطبي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبية عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لا جرم وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولولا كونها لازمة لتلك الخيرات والامور وجدت وقائل أن يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خرضكم فيه من القصور وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبیح العقلين وأتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين فاما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم يوجد الشر في أفعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختار عنك أنه يفعل وأن لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك وأما اذا كان موجبا لذاته ٧٩ بحيث يستحيل عكسلا أن لا يكون مصدر لما صدر عنه لم يمكن أن يقال لم فعل هذا دون ذلك لان جوابه هو انه انما وجدت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته وكان يستحيل في العقل عدم صدور ما عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة أو شرور محضة وأما انه لا بد من القول بالحسن والقبیح العقلين لانا بتقدير أن لا نقول بذلك كان الكل حسنا سواء من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال أن

الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير اليه ويجب أن يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على أمور عديدة من حيث هي غير مؤثرة كفقْدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالاتلام والغموم وغير ذلك فانا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده أمر جتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كالانها الاثمة بها والبرد انما صار شر بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وأيضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالا لتين القوتين انما يكونان شر بالقياس الى المطالوم أو الى السياسة المدنية أو الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الاشياء كماله وانما أطلق على أسبابه بالعرض لتأثيرها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الاكام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لا مورو ولا من حيث وجود تلك الامور في أنفسها أو صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لا اتصال عضو من شأنه أن يتصل فاذا حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كالاتها لاندواتها بل

يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب أن يكون فاعلا قبيحا ان هذا البحث انما يستقيم على قول المعرفين بهذين الاسلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطاً عنهم وكان خوضهم فيه فضولا وفلاسفة أن يقولوا غير ضامن هذا البحث أمر أن أحدهما أن نعلم ان مخلوقات الله تعالى من أي الاقسام الخمسة المذكورة أي المقصود أن نعلم ان المخلوقات خيرات محضة أو شرور محضة أو مختزجة والثاني ان عندنا علم الله تعالى بالنظام الاكل علة لوجود ذلك النظام فينا ان النظام الاكل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ثم ان ثلثنا عن هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه بناء قاعدة الباب على تصوير ماهية الخير والشر فيجب أولا أن نبحث عن ذلك فنقول اشتهر في السنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم ورجحوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انما يحكم على القتل بانه شر لكننا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية بمخالفه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدميات فاذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قوطا فهو خير لان كمال السكين أن يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان حاسبا لا يتأثر عن السكين كان شرا فاما اذا نظرنا الى قوته حياة المقتول والى تهريق القتال بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واظهر

أن هذا الاحتجاج ليس بجيد لأن من قال الخير وجود والشر عدم ربما يمكن أن يكون غرضه من ذلك تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بعدم وجوده وحينئذ لا حاجة إلى ذلك الاستدلال والاحتجاج لأن لكل أحد أن يفسر أي لفظ شاء بأي معنى شاء وإن كان غرضه منه أن يحكم على الخير بأنه لا بد وأن يكون موجودا وعلى الشر بأنه لا بد وأن يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعة للخير ومحمولها الموجود فهذا إنما يتأتى بعد قصور ما هيته الخير والشر وكلاهما لا أن فيه قسمة أن الذي ذكره غير جيد ثم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت أنه لا يقيد اليقين واعلم أن الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور إلا الالم أو ما يكون مؤديا إليه ثم إن العلم الضروري حاصل بأن الالم أمر وجودي ولا خلاف فيه بين العقلاء بل من الناس من زعم أن اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها أمرا معدوميا لكن لا خلاف بينهم في كون الالم أمرا وجوديا وادّعى كل الأمر كذلك ظهرا أن الذي يعنيه الناس بلفظ الشر أمر وجودي وأما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال للإنسان الذي يكون في السلامة أنه في الخير وقد يطلق على اللذة وقد عرفت هذا التفصيل فلتنزل الكلام في العبارات وتقول حال الحيوان لا يتخلو عن أحد أمور ثلاثة إما أن يكون في اللذة أو في الالم أو يكون خاليا عنهما أما اللذة فمن الناس من أنكروا وجودها وهو محمّد بن زكريا الرازي فإنه زعم أن لا معنى للذة إلا زوال الالم فالمذلة التي نجدها عند الأكل لا معنى لها إلا زوال ألم الجوع واللذة التي نجدها عند الشرب لا معنى لها إلا زوال ألم العطش فانه متى كان الجوع والعطش أشد كانت اللذة الحاصلة بالأكل والشرب أقوى وكذا اللذة الحاصلة في الصيف من الجلوس في الهواء البارد وفي الشتاء في الهواء الحار دفع ألم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع إنما كانت لدفع الفضلة المؤذية وأما الأكثر من الفلاسفة والمتكلمين فقد اتفقوا على إبطال هذا القول لوجهين أحدهما أن الالم لا يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة أمرا معدوميا لما كانت لذة أقوى من لذة أخرى وثانيها أنها لا تدبأ بالذات

٨٠

تكونها مؤدية إلى تلك الأعدام فاشروا أمورا ضافية مقبلة إلى أحد الأشخاص معية وأما في نفسها وبالقياس إلى الكل فلا شر أصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى إلى الشرح فنقول الأشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم إلى ما لا شر فيه أصلا وإلى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر وإلى ما ليس فيه ما ليس شر أصلا والقسم الثاني ينقسم إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وإلى ما يتساوى فيه وإلى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة أقسام الأول ما لا شر فيه أصلا وهو موجودات الموجودات التي لا تشمل على أمر بالقوة كالعقول لا شر فيها أصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو أيضا موجودات

إنما كان لدفع ألم الشر في هذه الصورة قد حصلت لذة من غير زوال ألم وكذلك نلتذ بمشاهدة بعض الأشخاص ولا يلحقنا بقدرتهم ألم حتى يقال اللذة خروج عن

الموالم وثالثها أن كان يلزم أن لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم أن يتدأروا بالأدوية الكريهة ليمتنعوا بالاطعمة لأنهم يتنزلون منزلة من يعذب نفسه لأجل أن يمتنع ترك أغذيتها في الحال الثانية فهذا ما قيل في إبطال قول محمد بن زكريا وأثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق إما التعريض للذات أو للآلام أو للذات والآلام فاما التعريض للذات فإن قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساد وان اعترقنا كونها أمورا ثبوتية لكننا إذا تأملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق أما الالم أو دفع الالم لأن الصحة لا معنى لها إلا بقاء البدن خاليا عن الالم والذي يقال الصحة لذية فهي مكابرة لأن اللذة حالة وجدانية فإذا لم نجد لها من النفس استعمال ادعاء وجودها وسيأتي لذلك زيادة تقرير في النمط الثامن وأيضا فالسلامة عن المؤذيات الخارجية ولداخليه لا معنى لها أيضا لعدم الالم أو عدم ما يؤدي إلى الالم وأيضا استقامه أسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست الأوسائل لدفع الآلام المتوقعة وأما اللذة الحاصلة عند الأكل والشرب والجلوس في الهواء الطيب وليس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع إلى دفع ألم الجوع والعطش وأذى الحر والبرد لا يقال لو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يترجح طعام على طعام ومنكوحه على أخرى لأنه لما كان الغرض من الأكل والجماع دفع ألم الجوع وألم الفضلة لمخصوصة وذلك حاصل بالكل ووجب كون الكل مساويا كما أنه لو كان الغرض من الاصطلاح دفع ألم البرد لاجرم لم يترجح نار على نار لا نقول هذا باطلا لاحتتمال أن يكون السبب في ترجيح طعام على طعام بعد اشتراكهما في إزالة الجوع كون الطعام المكروه مؤلما بطبعه أو رذيله أو شكله أو مقارناته لأن كثرة تناوله أو ثقله أو الملالاة والطعام المطلوب موصوف بأشياء هذه الصفات فلا جرم يرجح طعام على طعام ومنكوحه على أخرى فتقرر بما بينا أن الغالب على أحوال الخلق إما الالم أو ما دفع الالم وإن اللذة الحاصلة التي هي كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست إلا في صورة نادرة جدا كالقطرة في البحر مثل ما عود دموعه من الإلتذاذ بصورة أو صوت ما عرفت وجودها قبل إدراكها ومثل ما يشبه ذلك وأما الآلام فكثيرة جدا وإن كان بعضها في غاية القوة كالأضراس وبعضها ضعيفة وهي

الامور التي لا ينفك الانسان عنها في اكثر اوقاته كالغفوم والهموم والحوف والوجل والحياة والغضب والا لام الحاصلة عند الجوع والعطش والاستغفار بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقلان ومشاهدة المسكاره وايداء الذباب والبق والعمل والنمل الى سائر الامور التي لا يمكن حصرها لكثرتها واذا ثبت ان الام غالبية والذات الحقيقية مغلوقة فلو كان المقصود من الخلق والابحاث تلك الذات القليلة مع علم الخالق بمحصل الام الكثيرة وكان ذلك اكثر فالشر الغالب لاجل خير مغلوب وظهر ان الذي ذكره ان الغالب على هذا العالم الخير باطل لا يقال المرض وان كان كثير لكن الصحة اكثر لا نقول للصحة قد بينا انها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا عن اللذة والام وليس الا ن كلا متنافيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها

الا لام فهو ذاهو الشر المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود فيه ان لا يكون معروضا للذة ولا للام فيقول ان هذا لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والابحاث لان البقاء على العدم الصريف كذلك بل ذاك اولي لانه كما لا يصل اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان لبقاء على العدم اولي وعند هذا المضيق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤالا طلاب العلة وهو باطل لان الله تعالى خالق للعالم لذاته لاللة فنقول حينئذ لم الا ن قد استرقم بحقيقة مذهبكم وهو انه تعالى مؤثر بالذات فلا يجوز ان يقال لم حصل الشرف مخلوقاته لان

الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالها الا في الاوقات تكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لم يحالها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا في الاوقات تكون بحيث يعرض منها فترى اجزاء بعض المركبات بالحرق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستعداد والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم يقتضي لصبر ورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعداد الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسم امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الام والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لما لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يعني عنها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاق مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة بالذات بل بالعرض وعرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الامع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اذ مع القول بالاجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم عن افعاله وارادافا من خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يسمعون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر منه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملازمة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشرفهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فعاصل استدلالهم

١١ اشارات - في ما بالذات لا يجوز تعليقه بعلة منفصلة وحينئذ يظهر مما ذكرناه اولاً ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى التأويل المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار فمنهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما فعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانه قطع هذا البحث ايضا عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمافع والانصاف انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالم كالقطرة في البحر على ما هو تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخرية قال المصنف محمد بن عمر الرازي رضي الله عنه وانا بعد ان من الله تعالى على بالسلامة في اكثر الاحوال حتى كاني كنت مختاراً عن الاكثرين في ذلك اذ رجعت الى نفسي وقابلت الذات الحقيقية ليست اقوال الامور العدمية باللام الجلية والخفية كما

عددناها وجدنا الذات حقيرة في جنب الآلام واداء كان الاخر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوباً فيها
ولولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخرية والا لكان العبد المستمر أولى (وهم وتبنيه ولعلك تقول ان أكثر الناس الغالب عليهم
الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم الى أنه نادر فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة حال البالغ في
الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام أو السقيم والاول والثاني يتالان من السعادة العاجلية البدنية قسطاً وافرأ
أو معتدلاً أو يسلماً كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخرية وحال
من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الآن جهله ليس على الجهة المضادة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخراً من العلم جسيم النفع في المعاد الا
انه في جملة أهل السلامة ونيل حظاً من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام أو السقيم هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر
فالوسط فاش غالب واذا أضيف اليه الطرف القاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) التفسير الغرض من هذا الفصل القدر فيما
ذكر من أن الخير غالب وتقريره

شعور لانها أسباب
العقاب وعلى هذا التقدير
الشر غالب ثم أجاب عنه
بأنه كما أن أحوال البدن في
الجمال والصحة على
أقسام ثلاثة أحدها
القائى في الجمال والصحة
والثاني المتوسط والثالث
القبيح والمريض والاول
والثاني يتالان من
السعادة العاجلة قسطاً
وافراً أو معتدلاً أو يسلماً
من أهل السلامة فكذا
حال النفس في هيئاتها
ثلاثة أحدها الغاية في
كمال العلم وحسن الخلق
والثاني الخالي عن العقائد
الحقة والباطلة والإخلاص
الجسدية والريثة
والثالث الموصوف

في ثلاث لا تقيدها قسماً والجواب أنهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض
لتتحقق الماهية متميزة عن غيرها وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية
ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان القاضل الشارح
حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة
واطال كلامه في بيان ان الآلام في الدنيا أكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالباً ثم ذكر أن
الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضائق الا أن يقولوا أن قول القائل لم خلق الله الخلق باطلاً لانه تعالى خالق
لذاته لا لعلته وهو ينافي القول بتعديل الشرفاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول أقول لا حاجة بنا ههنا الى
ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه (وهم وتبنيه ولعلك تقول ان أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو
طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم الى أنه نادر فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في
هيئة ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام أو السقيم والاول
والثاني يتالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يسلماً كذلك حال النفس في
هيئاتها ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخرية وحال من ليس
له ذلك لاسيما في المعقولات الآن جهله ليس على الجهة المضادة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخراً من العلم
جسيم النفع في المعاد الا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظاً من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام أو السقيم
هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا أضيف اليه الطرف
القاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه
ويصير بسببها سعيداً أو شقياً ثلاثاً ناطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرتين
بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الطاهر اضداد ما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب

هذه

بالاعتقادات الباطلة والاخلق الرديئة فالقسم الاول يتال السعادة العظمى

والقسم الثاني فهو من أهل السلامة ونيل حظاً من الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين
نادر والوسط فاش غالب واذا أضيف اليه الطرف القاضل صار لاهل النجاة الغلبة والقائل أن يقول اما أن تقولوا بان المتوسط من أهل
السعادة أو من أهل السلامة والاول مكابرة لان لذات المتوسطين في الصحة والجمال غير غالبية على عدم لذاتهم على ما يتناه وان كانت غالبية
على آلائهم والثاني مسلم لكنه يخرج منه أن السلامة غالبية لكن السلامة لا تصلح داعية الى الخلق والايحاذق بطل ما ذكره ثم ان تزلنا
عن هذا المقام لكنكم ذكرتم أن أحوال النفس في العقائد والاخلق ثلاثة طرفان وواسطة رز كرتهم أن الواسطة هي الغالبة فان عنيتم
به أن الواسطة في العقائد رهي الغالبة أي النفوس الخالية عن الحق والباطل أكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلم لان أكثر الخلق عوام
وان عنيتم أن الواسطة في الاخلاق هي الغالبة فهو باطل لان الغالب على أحوال الخلق أن تكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا والناس
والطامع متابعين الشهوة والغضب بل القسمان أعني النفوس القاضلة في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الرديئة

الاخلاق كالفطرة في البحر فكيف يقال الغالب أهل السلامة واعلم أن جواب هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعد ذلك ﴿ تنبيه ﴾ لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك أنها لا تتال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف ولا يقنع عندك أن تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل فاعلم ما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا صرغاً إلى الابد واستوسع رحمة الله واستمع لهذا فضل بيان) التفسير لما ذكر أن الوسط في العقائد والاخلاق أعني النفوس الخالية منهما هو الغالب وحيث نزعاً خطرياً بالإنسان أن سبب السعادة الآخروية ليس إلا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادات فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وأيضاً فالغالب على الخلق الاخلاق الرديئة وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالباً على ما قررناه في الفصل المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يقنع عندك أن السعادة الآخروية نوع واحد (٨٣) ولا يقنع عندك أنها لا تتال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم

والمراد منه أنه لا ينبغي أن يحزم الإنسان بان السعادة في الآخرة نوع واحد وأنه لا يمكن اكتساب ذلك النوع إلا بالعلم وعلى هذا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول وأما قوله ولا يقنع عندك أن تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا صرغاً إلى الابد واستوسع رحمة الله واستمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية محتصة بالطرف الاخص وهو ظاهر وقوله بانكة لعصمة النجاة أي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان أي يتمسك به ائلا ينسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على أن ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها ﴿ وهم وتنبيه أولئك تقول هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن حقوق الشر فيكون جوابك أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد

هذه القوى أعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الاكثرين أشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات فزال الشيخ هذا الوهم بان وجد الجهل الذي هو ضد اليقين أعني الجهل المركب لراسخ تادرك وجود اليقين والعام القاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضرب في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة تادرك وجودها والعام القاشي هو الاخلاق الخالية عن غايي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغائيتين أو في القبح والمرض الغائيتين أو في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخص على ما يحكي بيانه وهو معنى قوله وآخر كلامه مقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصباً بالشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحة ﴿ تنبيه لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك أن السعادة لا تتال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف ولا يقنع عندك أن تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا صرغاً إلى الابد واستوسع رحمة الله واستمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية محتصة بالطرف الاخص وهو ظاهر وقوله بانكة لعصمة النجاة أي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان أي يتمسك به ائلا ينسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على أن ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها ﴿ وهم وتنبيه أولئك تقول هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن حقوق الشر فيكون جوابك أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد

الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين: أحدهما أن الذي يقتضي العذاب المحلد هو العقائد الرديئة فاما الاخلاق الرديئة فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويتخلص تلك النفوس إلى سعة من رحمة الله تعالى فإذا ملكتها ووصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل أولاً بالسعادة الابدية الحاصلة ثانياً كانت الغلبة للسعادة وثانياً لهما أنه ليس كل خلق ردي فإنه يكون موجباً للعذاب بل الخلق الردي موجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكناً بالغا ولا شك أن ذلك ليس بغالب بل تادراً قال صاحب الصحاح بتكه أي قطعه فقوله باتكة لعصمة النجاة أي قاطعة لها وأما قوله ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا صرغاً إلى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه أن من اعتقد أن الناجي ليس إلا من عرف الحق بالبراهين وكان تقياً عن الاثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة يوم القيامة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من أصحاب السعادة والنفوس التي باشرت الاثام سيخاضون أيضاً إلى السعادة وحيث تكون الغلبة لأهل النجاة ﴿ وهم وتنبيه أولئك تقول هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن حقوق الشر فيكون جوابك أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخبر الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجوهر على ما بينا) التفسير هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر في القضاء الا الهى وهو انه تعالى لم يميز الخبر الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذى يمكن أن يكون خبرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقي في التقسيم قسم آخر وهو الذى لا ينفلت عن شر ما البته ولكن خبره غالب على شره فهذا القسم لو برأه عما فيه من الشر لما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكننا قد دللنا على ان هذا القسم الثانى يجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجودا هماله (وهم وتنبه ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب قائل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كل مرض للبدن على نفسه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بدولا من وقوع ما يتبعها واما الذى أن يكون على جهة أخرى من مبتدأه من خارج فعديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك أيضا يكون حسنا لانه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الاسباب التى ثبتت قتنفع في الاثر والتصديق تأكيد ٨٤ للتخويف فاذا عارض من أسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخبر الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا) وهذا الفصل غنى عن الشرح (وهم وتنبه ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب قائل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كل مرض للبدن على نفسه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بدولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة أخرى من مبتدأه من خارج فعديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك أيضا يكون حسنا لانه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الاسباب التى ثبتت قتنفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عارض من أسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والتخويف لا يجب لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكل كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يؤلم لاجل البدن بكليته ليسم وامام ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بذلك على أن ذلك من المقدمات الاولى فغير واجب وجوبا كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتداد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت أصناف المقدمات في موضعها) تقرير السؤال أن يقال ان

والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجرعة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكل كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يؤلم لاجل البدن بكليته ليسم واما ما يورد من حديث الظلم

والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولى فغير واجب وجوبا كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتداد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر) التفسير قال صاحب الصراح يقال لا يلتفت لفت فلان أى لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بخضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا شئ من الافعال فكيف يجوز تغذيته وعقابه وأجاب عنه من وجهين أحدهما الجواب المستقيم على أصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التى اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب العقائد الباطلة والاخلاق الرديئة وهذه الاشياء توجب العذاب الشديد عند اقطاع النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كل مرض فانه لازم للتدبيرات الرديئة السالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما أن يكون على جهة أخرى من مبتدأه من خارج فعديث آخر ثم انه ان قررا الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه في حسنه انه كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الاسباب التى ثبتت قتنفع في الاثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عارض من أسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف

تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضره اذ لك الشخص لكنه منفعه لا كثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لا صلاح الكل كافي قطع عضو
لبقاء كل البدن سليم فذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة (٨٥) الاثرين لان نسبة الجزئي الى الكل كنسبة الجزء

كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب
حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما عمل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء يصدر عنه على سبيل
الوجوب والشيخ اجاب عنه اولاً بجواب تقضي به القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمريض بالبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما
يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكأنها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله
الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها
لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسمى من خارج على ما يوصف في التفسير وال اخبار فاشار
الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأه من خارج فحديث آخر اى
اثباته على الوجه المشهور ولو كان حقاً لكان سمعياً ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما
يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية أى ليس بشرق قال ثم اذا سلم معاقب من
خارج فان ذلك أيضاً يكون حسناً واراد بالحسن هنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على
ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التعذيب في مبادئ الافعال الانسانية حسن لنفعه في أكثر
الاشخاص والابقاء بذلك التعذيب بتعذيب المحرم تأكيداً للتعذيب ومقتض لزيادة النفع فهو أيضاً حسن
ثم بين أن هذا التعذيب انما يكون شرّاً بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيراً بالقياس الى الاثرين
من نوعه ولا يلتفت لثقت الجزئي لاجل الكل اى لا ينظر اليه فهذا أيضاً من جهة الخير الكثير الذي يلزمه
شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شر ما مقبول
عند الجمهور وقد بين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حل على ظاهره لم يكن مخالفاً لاصول الحكمية
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قوله تكليف
العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعود والوعيد على الطاعة
والمعصية حسنان اذ فيهما تقريرهم الى طاعته وبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما ينونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض
الاحكام وتقييم بعضها بحسب العقل بعد وثبات البداهات فذكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من
الاوليات بل أكثرها آراء مجردة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن أن يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذا بناء بيان احكام افعال
الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولاً فلانه مبني على وجوب
التعذيب فكما يقال ان كان القدر فلم يعاقب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التعذيب فيكون حكمهما
واحداً فاذا لا يجوز ان يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر واماناً يافلان لا يتمشى على قول الملبين
لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم أكثر من الناجين وكان غرضه تشبيه قولهم بل الجواب
الصحيح أن يقال لان العقاب أيضاً من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل وأقول على الاول القول
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة بخالف القول
بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب
الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله فان فعل الانسان مستند عند الله الى قدرته وارا دته وكلاهما مستندان
الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التعذيب فاذا وقوع التعذيب في الاسباب المقتضية للخير

الى الكل ولقائل أن يقول
هذا الجواب ضعيف من
وجهين أحدهما ان هذا
الجواب مبني على انه
لا بد من التعذيب لكن
كما يقال ان كان القدر فلم
العقاب فكذلك يقال ان
كان القدر فلم التعذيب
واذا كان الكلام بالنفي
والاثبات في الموضعين
واحد المبحر جمل
أحدهما مقدمة في تقرير
الاخر وثانيهما وهو
ان هذا انما يستقيم لو
كان المعذبون أقل من
الناجين لكن الهالكين
على مذهب المسلمين
أكثر من الناجين فان
أهل الاسلام أقل من
الكفار مع ان الكفار
كلهم هالكون فان
أنكروا ذلك فقد خالفوا
قول أئمة الاسلام مع
ان غرضه من هذا
الجواب ليس الاعتشية
قولهم بل الجواب الصحيح
أن يقال ان قوله ان كان
القدر فلم العقاب سوء ال
باطل لان العقاب أيضاً
من القدر وغير خارج
عنه واذا كان كذلك كان
طلب علة باطلاً ثم قال
وأما ما ذكره من

حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدر في اصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه
المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البرهان ثم الخطا السابق ولما ذهب العقل بعدا بالانهاية

النمط الثامن في البهجة والسعادة وفيه مسائل * المسئلة الأولى * في اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الحسية قال المصنف رضي الله عنه أعلم أن الشيخ كأنه ادعى الضرورة في إثبات لذة وراء اللذة الحسية الظاهرة ثم أنه في الفصل الأول من هذا النمط بين أن اللذات الخيالية والوهمية أقوى من الحسية الخارجية ﴿ وهم وتبنيه أنه قد سبق إلى الإهام العامة أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وإن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينسب من جلتهم من له تمييز ما يقال له أليس الذي يصفونه من هذا القليل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها وأتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والتردد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه في صحة حشمة فينفض اليد منها مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثار والدلالة محالة هناك من المنكوح والمطعوم وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يضيئون ٨٦ موضعه آثاره على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثاره فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الانعام به ولذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة الميازين وربما اقتحم الواحد على عدددهم غمطاً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الجدول بعد الموت كان ذلك يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يسكه على صاحبه وربما جعلها إليه

واجب مع كونه من القدر والتعليم به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما في القدر معلل عندنا على أصول الأشاعرة فلما لم يكن للتخويف أثر كان التعليق به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليق على الإطلاق ولذلك يقولون لا يستعمل عما يفعل وعلى الثاني أن الشيخ لا يريد تمثيلية قواعد المنكوحين الملبين على ما صرح به بل يريد تمثيلية ما نطق به الكتب الإلهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين بل يمكن أن يوجب فيه ما يناقض هذا الحكم * النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة السرور والنصرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون أو تحصل لذى الخير والكمال من جهة الخير والكمال ﴿ وهم وتبنيه أنه قد سبق إلى الإهام العامة أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وإن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينسب من جلتهم من له تمييز ما يقال له أليس الذي يصفونه من هذا القليل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها وأتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والتردد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه في صحة حشمة فينفض اليد منها مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثار والدلالة محالة هناك من المنكوح والمطعوم وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يضيئون موضعه آثاره على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثاره فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الانعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة الميازين وربما اقتحم الواحد على عدددهم غمطاً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الجدول بعد الموت كان ذلك يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يسكه على صاحبه وربما جعلها إليه

والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت بحماية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حياتها نفسها واقتحم فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية (التفسير الغالب على أوهام الكثيرين أن اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من يذكر سائر اللذات أصلاً ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول أنها ضعيفة جداً بالنسبة إلى اللذات الحسية والشيخ أبطل قولهم في هذا الفصل وبين أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالأول أن أقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم إن الإنسان قد يترك الطعام والشراب طلباً للذة العقلية في التردد والشطرنج ولولا أن هذه اللذة أقوى من تلك لآلما ترجحت هذه على تلك الثاني وهو أن الإنسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من تحشمته ولولا مراعاة الحشمة لآلما ترجحت الثالث وهو أن الإنسان ربما احتاج إلى طعام أو شراب حاجته شديدة ثم أنه يؤثر غيره على نفسه فيه ولو أن لذة الآثار والآلما كان كذلك الرابع وهو أن الإنسان إذا كان كسيف النفس فإنه يقامى ألم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت غمطاً مناجزة

والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت بحماية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حياتها نفسها واقتحم فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية (التفسير الغالب على أوهام الكثيرين أن اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من يذكر سائر اللذات أصلاً ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول أنها ضعيفة جداً بالنسبة إلى اللذات الحسية والشيخ أبطل قولهم في هذا الفصل وبين أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالأول أن أقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم إن الإنسان قد يترك الطعام والشراب طلباً للذة العقلية في التردد والشطرنج ولولا أن هذه اللذة أقوى من تلك لآلما ترجحت هذه على تلك الثاني وهو أن الإنسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من تحشمته ولولا مراعاة الحشمة لآلما ترجحت الثالث وهو أن الإنسان ربما احتاج إلى طعام أو شراب حاجته شديدة ثم أنه يؤثر غيره على نفسه فيه ولو أن لذة الآثار والآلما كان كذلك الرابع وهو أن الإنسان إذا كان كسيف النفس فإنه يقامى ألم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت غمطاً مناجزة

المبارزين وربما حارب الواحد من جمع عظيم قطع بانه لا ينجز منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده من لذة الحياة اولاً لانه يتوقع الذكر الجليل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلاجل الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويستحق الحياة فقه بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما بين ذلك في الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل (٨٧) ايضا في سائر الحيوانات وذكر

منها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الراضعة من الحيوانات تؤثر مولدها على نفسها وربما كان جدها في دفع العدو عنه اشد من جدها في دفع العدو عن نفسها ثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقليان واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي خطابي جدا (تذنب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا تسكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له بامسكين لعسل الحال التي للملائكة وما فوقها الذوايج وانهم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحد ما الى آخر نسبة يعتد بها) التفسير لما اثبت في الفصل

واقترحنا اي دخل من غير رؤية والدهم العذالكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذات هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحقيقها وينسبونهم الى خيالات لاحقة طارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة لوجود منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايتار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محاقطة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي أهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذباقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذبة فتتجان ان اللذات الباطنة مستغلبة على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثره اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامته انفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سألني (تذنب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا تسكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له بامسكين لعسل الحال التي للملائكة وما فوقها الذوايج وانهم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحد ما الى آخر نسبة يعتد بها) القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا أصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم من شرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنب ثم نبه على مقصوده بالمقايضة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجد فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحد مما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كاليهما في الماهية (تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر) يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة آتم منها للنفس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يباري اللذيل بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالجاز وانما أورد هاهنا مع الفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة

المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى اثبت في هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واجتج عليه بان الحال التي للملائكة لاشك انها الذوايج مما يليها ثم وذلك يقتضي كون اللذة العقلية اقوى واعلم انه لاشك في ان هذا الوجه اقناعي خطابي جدا المسئلة الثانية في بيان ماهية اللذة تحسب حصول (تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر)

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير من الذي هو عند الغضب خيره هو الغلبة والذي هو عند العقل خيره ٨٨ فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ومن العقلية نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة

وبالجملة فان هم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويتحوزه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامر ين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالام ادراك المنافي ثم يفسرون الملائم بما يكون كالاو خير المدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشر للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين لاجرم حسدني الشيخ ههنا لفظي الملائم والمنافي وذكر بهما تفسيريهما فقال اللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك واعمال من حيث هو كذلك لان الشيء ربما كان كالاو خيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون

وقدم الاعم الدال بالحقيقة وأردفه بالخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذة فقط بل هي ادراك حصول اللذة للمتلاذذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كالاو خيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله وخيره بربه فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمتبصر كماله وخيره بربه عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا أعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء يناسب شيئا يصلح له أو يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لامحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخذ كراخيرا لانه يفيد تخصيصا لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كالاو خيرا من جهة دون جهة والالتذاز به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالام كاذ كره وهما أقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالام ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالام المدركوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست ببلذات مع أنها موجودات واما في الالام فلان العدم لا يحس به فان فسر بالخير باللذة أو ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة أو ما يكون وسيلة اليها والكمال أيضا ان فسر به بحصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالام بديهي غنى عن التعريف وأقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يعني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالام مع كونها غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله (وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل الطعام الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خيره هو الغلبة والذي هو عند العقل خيره فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ومن العقلية نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوي العقول في ذلك مختلفة) مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغيرة كراخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي تتعلق بالافعال الارادية بها أعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجبل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية وأراد بقوله ومن العقلية نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي تكون للعقل بشاركة سائر القوى وهي التي تختلف اهلهم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصريف فلا يختلف البتة قوله (وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويتحوزه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامر ين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك) أراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصده شيئا ولا يعمل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتغال معنى الخير على اعتبار

ما ادراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة واعلم اننا اعرفنا اللذة بالكمال والخير والالام بالآفة والشر ويجب ان تكون ماهيات كونه متلازمة أو لا اما الخير والشر فلهما تفسيران أحدهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الامر الوجودي والشر هو العدمي فعلى هذا فالخير الادراك الملائم والشر الادراك المنافي الى ان اللذة ادراك الموجود والالام ادراك المعدم ولكن ذلك باطل قطعا اما في اللذة فلا تـ

يلزم من ذلك أن يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء أو تبردها بالذلة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع
 الاصوات المنكرة وشم الروائح المسؤذية ورؤية الاشياء المؤذية أن يكون كذلك لذات وذلك مما لا حفا في فساد الله سم الا أن يقول قائل انا
 نسمي هذه الاشياء بالذلة فانا لا تنازع فيه ادلا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجاً عن تعريف الحقيقة التي حارلما تعرفها فانا
 نجد عند الالكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما
 يشبهها والعلم الضروري حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من حسم ابل ضدها فاعلمنا فساد ذلك وأما في الالم فلان العدم لا يكون
 محسوساً وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة لها أو شر هو الالم وما يكون وسيلة له وإذا كان كذلك فقولنا
 الالة ادراك الخير الالم ادراك الشر معناه ان الالة ادراك الالة وما يكون وسيلة لها أو الالم ادراك الالم وما يكون وسيلة له وهذا ادراك
 ظاهر وإذا عرفت ذلك فنقول للشيخ ان قسرت الخير والشر بأحد هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكر وان فسرتهما بشي ثالث
 فلا بد من ذكره لنظري أنه هل هو جيد أم لا وأما الكمال والآفة فالقول فيه ما قريب من القول في الخير والشر والا كترون فسرنا
 الكمال بانه حصول شئ شئ من شأنه أن يكون له فيقال طسم ان كان المراد من قولكم من شأنه أن يكون له أي بكن اتصافه به لزم أن يكون
 الجهل والاخلق الرديئة كالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة والنفوس الرديئة والتركيبات الفاسدة
 يلزم أن تكون كالات لا مكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئاً آخر فانه كروه لنظريه فقد ظهر ولا ح
 ان التعريف الذي ذكره لذة والالم ليس بجيداً وايضاً قوله فقوله

وهو ان افظة النبل
 لاشك انها ههنا مجاز
 وتحقيقه الادراك واذا
 كان الادراك مذكوراً
 كان ترك هذه اللفظة
 المجازية أولى والتحقيق
 في هذا الباب ما ذكرنا
 ان ماهية اللذة والالم
 متصورة تصوراً أولياً
 نديها بل تصورهما من

كرهه مؤثراً كما مر وأما قوله باستعداده الاول ففائدته أن الشئ قد يكون له استعدادان أحدهما بطر أعلى
 لا آخر ولا يكون الشئ الذي يشعره ذلك الشئ باستعداده الثاني خير بالقياس الى ذاته بل يكون خيراً بالقياس
 الى ذلك الاستعداد الطاريء كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء القضايل ثم اذا طرأ عليه ما عده لاقتناء
 الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيراً بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب
 أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى أن كلام
 الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحيث يكون ذكر أحد هما مغنياً عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره
 لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذة متعلقة بشيئين أحدهما وجود كمال
 خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه (وهم وتنبية واعمل طائفاً
 نطن أن من الكمالات والخبرات ما لا يلتهنه لذة التي تناسب مبالغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتهنهما

(١٢ اشارات - بي) أجلى التصورات واطهرها وافرهارها والمراد من الحدو لرسم تعريف الخلق بأوضح واذا كان
 كذلك كان تعريفها بين الماهيتين خطأ فاما قوله قد يختلف الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم أنه لما ذكر أن اللذة عبارة عن
 ادراك الخير بين أن الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية أما الشهوة فلان الملائم للملمس لها والمطعم الجيد
 فلا حرم كان ادراكها لذة وأما الشهوانية الغضبية فان الملائم له الغلبة فلا حرم كان ادراكها لذة غضبية وأما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار
 فالخلق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعداسته كمال العقل الظري وتارة وباعتبار فالجيل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فعداسته كمال
 العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك أموراً آخر ملاءمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور المدح والحدو والكرامة وبالجملة فان هم ذرى العقول
 في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور أكثر من رغبة الآخر ثم لما بين ان الحدو الذي ذكره الامة حاصل في
 جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شئ ما فهو كمال الذي يختص به ويترجحه اليه بحسب استعداد
 الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شئ واحد وحيث يكون ذكر أحد هما مغنياً عن الآخر فوجب حذف أحدهما وأما قوله وكل
 لذة فهي تتعلق بامر ين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فاعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع أن نقول انا إذا كنا وجدنا
 من أنفسنا حالة نسميها بالذلة ونميز بينها وبين ما عداها من الاحوال النفسانية ونسلم أيضاً نأحين ما كنا نقدر أن ذكرنا طعم ذلك الغداه
 لا يمكننا لا نرى ان تلك الحالة المسماة بالذلة هل هي نفس ادراك كمال الطعم أم لا بل لا بد من إقامة البرهان على أن أحد هاتين نفس
 الاخر أو غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى أصلاً (وهم وتنبية واعمل طائفاً نطن أن من الكمالات والخبرات ما لا يلتهنه لذة التي
 تناسب مبالغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتهنهما

ما يلتذ بالحو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسامح ان الشرط كان حصول وشعور راجعاً ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصف يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي المدرج لذة عظيمة) التفسير الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرر السؤال ان الصحة والسلامة لاشك انهما من الامور الملازمة لتأنيثنا نادر كهما ولا نلذ بادر كهما فقد وجد الادراك الملائم مع عدم الالذ والجواب اننا لا نسلم انه نلذ ما لم نلذ من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجرد اذ كنا هالكاً تحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حاله الطبيعية لذة عظيمة (تنبيه والليذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحو فضلاً

عن أن لا يشتهي اشتهاه شاة وايس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ايس خيراً في تلك الحال اذ ايس يشعر بالحس من حيث هو خير) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح أن يكون جواباً عن سؤال شبهه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتأكله ويشتهي الحامض والمر مع أن الحلو ملائم والحامض مناف وأجاب عنه بأنه لا سلم بان الحلو خير بالنسبة الى مرضاه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر بالنسبة اليه في ذلك الوقت شر فان اشتهاه للمر والحامض انما كان لحصول اختلاط رديته في معدته فاطبيعة تشتهي المر والحامض

ما يلتذ بالحو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسامح ان شرط كان حصول وشعور راجعاً ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصف يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي المدرج لذة عظيمة) التفسير الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرر السؤال ان الصحة والسلامة لاشك انهما من الامور الملازمة لتأنيثنا نادر كهما ولا نلذ بادر كهما فقد وجد الادراك الملائم مع عدم الالذ والجواب اننا لا نسلم انه نلذ ما لم نلذ من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجرد اذ كنا هالكاً تحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حاله الطبيعية لذة عظيمة (تنبيه والليذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحو فضلاً عن أن لا يشتهي اشتهاه شاة وايس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ايس خيراً في تلك الحال اذ ايس يشعر بالحس من حيث هو خير) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح أن يكون جواباً عن سؤال شبهه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتأكله ويشتهي الحامض والمر مع أن الحلو ملائم والحامض مناف وأجاب عنه بأنه لا سلم بان الحلو خير بالنسبة الى مرضاه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر بالنسبة اليه في ذلك الوقت شر فان اشتهاه للمر والحامض انما كان لحصول اختلاط رديته في معدته فاطبيعة تشتهي المر والحامض

ليقطع ذلك الخط وكذا القول في الجانب الآخر (تنبيه ان اردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه ذالطيف لفهمه يتبين زدنا قلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالماً فارقاً أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم فقل عليل المعدة اذا عاب الحلو وما غير الفارغ فقل الممتلئ جداً يعاف الطعام الذي يذوقه واحد منهما اذا زال ما نعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الا أن يكرهه) التفسير لما أوردنا الاسئلة على الحد الذي ذكره للذة رآجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن أن يذكر رسم للذة بحيث لا يرد عليه شيء من الاسئلة وهو أن يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط أن لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلئ جداً يعاف الطعام الذي يذوقه واحد منهما اذا زال ما نعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الا أن يكرهه) (تنبيه وكذا قد يحضر السبب للمدرك فيكون القوة المدركة ساقطة كافي قرب الموت من المرضى أو معرفة كافي الخ فلا يتألم به فاذا انتبهت القوة أوزل العائق عظم الألم) يريد أن

التفسير لما بين أن اللذة لا يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بيان أن المولم أيضا قد يحضر ولا يتألم به اما السقوط القوة كالمرضى عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالآلام العظيمة لسقوط القوة المدركة أو لحضور العائق كالعضو الحرقاء لا يتألم من لاحتراق أمارا انتعشت القوة وزال العائق حصل الآلام العظيمة (مسئلة ثالثة) في اثبات اللذة العقلية ثلاثة فصول (١) تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا نجري اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت أدنى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاسة كان في الجواز أن لا يقع عنها باع الا تتراز مثال الاول حال العين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) التفسير البرهان انما دل على وجود لذة وآلم ويكون الجزم حاصل بذلك ٩١ لكن لا نحصل الرغبة والرغبة لعدم الذوق والوجدان فان

الغنين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لا يعمل اليها صاحب الحمية آدالم يحسب الآفات لمتولد من طول الاسقام بعمالم يحترز من الماولات الرديئة فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة في الذات العقلية وعدم الرغبة عن الآلام العقلية التسدح في وجودهما (تنبيه كل مستلذه) فهو سبب كمال يحصل للمدرك عويا بقياس اليه خير ثم لا يشك في أن الكمالات وادراكها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذئق بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة

بنه على حال الآلم أيضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود لذة عند عدم الادراك به فالآلم أيضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر (٢) تنبيه انه قد يصح ثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا نجري اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت أدنى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاسة كان في الجواز أن لا يقع عنها باع الا تتراز مثال الاول حال العين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان أن العلم بوجود لذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها بحسب الاحساس به والعلم بوجود لذة لم وان كان يقينا فهو أيضا لا يوجب الاحتراز عنه بحسب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحسب ردها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس به والعلم بعمان شأنه أن يشاهد لا يباغ درجة المشاهدة ولذلك قال ليس الحسب كالمعينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة وآلم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر وأهل المشاهدة يسمون نسل اللذة العقلية ذوقا وتماثلها المقاسة والشيخ استعمل نقطة لذوق ههنا في جميع الذات ولم يبر عنه بنيل اللذة أو الاحساس بالذات لان ذلك يقتضي تكرار في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر (٣) تنبيه كل مستلذه فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في أن الكمالات وادراكها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو لذائق بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما وكمال القوة العضوية أن يتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف به ما يبرجوه أو ما يذكروه وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا بمايز لذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بافعل وما سلف فهو الكمال الحيواني والادراك العقلي خاص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد ولا ضعف معلوم ان نسبة اللذة الى المدرك والادراك الى الادراك فتنسب اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الاول وما ينالوه الى نيل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة الادراكين) يريد اثبات

وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما وكمال القوة العضوية أن يتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف به ما يبرجوه أو ما يذكروه وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا بمايز لذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بافعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خاص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد ولا ضعف معلوم ان نسبة اللذة الى المدرك والادراك الى الادراك فتنسب اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الاول وما ينالوه الى نيل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة الادراكين) التفسير الغرض من ههنا

الفصل ذكر مطالبين هما الامران المقصودان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط اليهجة والسعادة أحدهما اثبات اللذة العقلية وثانيهما بيان أنها أشرف وأقوى من اللذات الحسية أما المطلوب الاول فالدليل عليه أن النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للأشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم - ق فأتالي - ق بيان اشراطية ما يثبت أن اللذة ليس الادراك الملائم وبيان المقدم أن الملائم لها ليس الادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لا ما يثبت في النمط السابغ أن النفس لا يتوقف على البدن لافي ذاتها ولا في ادراكها المدركها وأما المطلوب الثاني فالدليل عليه أن الادراكات العقلية أشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل أشرف من مدركات الحس وإذا كان كذلك وجب أن تكون اللذة العقلية أكل من اللذة الحسية أما بيان الاول فن وجوه أحدها أن الادراكات العقلية خاصة لي الكه فان الادراك العقلي يتوغل في كنه الشيء ويميز بين الماهية وأجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي وجنس الجنس وفصل الجنس وفصل الجنس بالغة بلغت ويميز بين الخارجى اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وما لا يكون بوسط فكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في أعماقها ووصل الى كل أجزائها وأما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت أن الادراك العقلي أقوى وثانيها هو أن الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس وأما بيان الثاني فهو أن مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كاللوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله ومعلوم أنه لا نسبة لأحدهما الى الآخر في الشرف وإذا ثبت أن الادراك العقلي أشرف من الادراك الحسى وأن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت أن اللذة العقلية أكل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين ولقائل أن يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها كانت ملته قوله اللذة لا معنى لها الادراك الملائم قلنا ان أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم أيضا أن القوة الذائقة واللامسة لى فينا قد أدركت ٩٢ مافى المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكننا لا ندري أن تلك الحالة

الخصوصية هي نفس ذلك الادراك الا برهان وأنتم ماذا كنتم على ذلك

اللذة العقلية وبيان أنها أكل من الحسية وهذا ان البعثان هما عدة مطالب هذا النمط وتقرر بهما أن يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيرى يحصل للمدرك ما كان كل مستلذه أى كل ما يعبد لذته فهو سبب كمال

جبهة وبرهان أصلا بل لو أنكم سمعتم هذا الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسألة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية فى شيء ثم الذى يحقق هذه المطالب هو أن النفس قبل الموت قد تكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجب ذلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس الذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة فى تدبير البدن فصارت مستغرقة فى ذلك ما زاد عن الشعور بتلك الذات لا نأقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك القدر لان الادراك لما حصل استحاله أن يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بل لو قلتم اللذة مغايرة لادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا الدبر ولكنه يفتح عند ذلك أبواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول ان كانت اللذة مغايرة لادراك فلم يتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز أن يقال خصوصية النفس وان كانت لا تنأى عن قبول الادراك لكنها تنأى عن قبول اللذة لا بل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به فى اثبات اللذة العقلية كاف ومن أراد الاستقصاء فى تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الماخص والرجوع الى التفسير ما قوله كل مستلذه فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره فى الفصل السالف أن اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وأن يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك وأما قوله ثم لا يثبت فى أن الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذه فى الشهوة سبب لحصول كمال ما للشهوى وكذا القول فى الغضب والوهم وغيرهما وأما قوله وكال الجوهر العاقل الى قوله ثم لا يثبت فى أن كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعدد تلك المعلومات وليس الحاصل الاما ذكرناه من أن كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالما بالاشياء وأما قوله فهذا هو الكمال الذى به يصير الجوهر العقلي بالعقل وما سلف فهو اكمال الحيوانى فالمراد منه أن العلم بالاستكمال للقوة العاقلة وأما الامور الثلاثة التى قيمها وهي اللذة الشهوانية والعصبية والوهمية فهى كمالات حيوانية وإلى ههنا تم الكلام فى ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه ثبت أن اللذة هي الادراك وثبت أن الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت أن اللذة حاصلة بعد المفارقة وأما قوله والادراك العقلي نال الى

يحصل لمدرک ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك لمدرک ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق
 بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق
 بكيفية الخلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شئ او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج
 فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك بتلذذ النائم حالة الاستسلام التمدد بالواقع حالة
 اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية
 بكيفية هي تصور غلبة ما أو تصور اذى حل بغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم
 بصورة شئ برجوه أو بصورة شئ يتذكره فيذكركه وكذلك في سائر هاته كالات حيوانية
 مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها الذات بحسبها والجوهر العاقل أيضا كمال وهو أن يتمثل
 فيه ما يتعقله من الحق الاول فقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن غيره ثم ما يتعقله
 من صور معلولاته المترتبة اعني لوجود كماله تمثلياً خائفاً عن شوائب الظنون والادهام على وجه لا يكون
 بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عند المستفاد على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير
 بالقياس اليه وانه مدرک لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم
 اذا قابستنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى
 كفيها وأكثرية أما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة المكثفة بعوارضها كما هي
 والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن
 الشوب والحسي شوب كله وأما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهي وذلك لان اجناس
 الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدرکات بالحواس محصورة في اجناس
 قليلة وان تكثرت فاما تكثرت بالاشد والاضعف كالحالات العقلية فاذا كانت الكمالات العقلية أكثر
 وادراكاتها أكثر كانت اللذة التابعة لها أشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك
 الى الادراك فاذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لانسبة لها الى هذه والقاضل الشارح أسند قوله
 نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرک الى المدرک والادراك الى الادراك الى الخطابة وایس كما قال فان المحدود
 والحد يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد لذي يحده بانه لون قابض للبصر ثم كان
 بعض الالوان اقبح للبصر من بعض فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشد من بعض وهذا موضع مذكور
 في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوئيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال أيضا انا
 نجد عند الاكل والشرب والواقع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا يدري أي ادراك ملائم أم ليس وأنتم
 ما أقم عليه برهاناً بل ذكرتم اننا نفي باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا
 لبحث لا يستقيم بالاعتناء والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم أن تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك
 الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه
 المعلومات مع انها لا تجرد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس الذات لكانت ملتذة
 كانت مدرکة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشئ مانعاً عن حصول شئ
 عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا اننا نفي باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدرکة عند الاكل غير التي
 عند الشرب او الواقع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينهما وبين غيرها بما يناسبها ونقصوا
 عنه ما يخص بكل واحدة منها فوجدوه حاصل في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف
 بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الاخر حاصل للعقل حكموا بوجوده للعقل فان

الكنه الى قوله فبالاشد
 والاضعف فالمراد منه
 ذكر المقدمة التي بها
 يظهر كون اللذة العقلية
 أشرف من اللذة الحسية
 وتلك المقدمة هي أن
 الادراكات العقلية أشرف
 من الادراكات الحسية
 بالوجهين اللذين من
 تقريرهما وأما قوله
 ومعلوم أن نسبة اللذة
 الى اللذة نسبة المدرک الى
 المدرک والادراك الى
 الادراك فالمراد منه
 ظاهر لکنه مقدمة
 خطابية لا برهانية وأما
 قوله فنسبة اللذة لعقلية
 الى آخره فالمراد ظاهر

❦ (تنبيه الا ان اذا كنت في البدن وفي شراغله وعوائقه ولم تشق الى الكمال المناسب اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك لا منه وفين من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) التفسير المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم منضمة لهذه الالذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لانجده هذه الالذات العظيمة ولم لانشتاق الى اكسابها كما نشاق الى اكساب الالذات الحسية والجواب انما لانجود الالذات العظيمة بمقتضى العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس في حب البدن وانما لانشتاق الى اكسابها فاما بيننا انه متى فقد الذرق لم يحصل الشوق ولقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير ان تكون اللذة نفس الادراك لان الشوق حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذة مغايرة الادراك ولكنكم لا تقولون نه ولا نكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم منها اثبات اللذة العقلية على ما قررناه ٩٤ ❦ المسئلة لراعه ❦ في ثبات اللذة العقلية فصل واحد ❦ (تنبيه

اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المقارنة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوق اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لثل تلك اللذة المرصوفة وهو ألم النار الروحية فوق ألم النار الجسدية) التفسير ما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع في اثبات الالام العقلية وتقرير ذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالها فاذا فارقت

ناقش مناقش في تطلاق لاسم فلا مضايقة معه بعد رطبه ورالماني وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك شرط بل قالوا انها ادراك شرط بشرائط ولعل العالم بالعلومات العادية للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بان جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فاننا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يتنجسون بها أشدا ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بعذا كرتها على ملأ الدنيا وما فيها فاضلا عن لذة مطعم ما أو منسكح ما ❦ (تنبيه الا ان اذا كنت في البدن وفي شراغله وعوائقه ولم تشق الى كمال المناسب اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفين من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) يريد ان ينبه على حل الاشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشاق الى كالاتها المستتعبة للذات التي تألم بحصول ضداد تلك الكالات لها كالباصرة فانها تشاق الى النور والظلمة فان كانت العقول كالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشاق الى حصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم الألم بالجهل راجع اليها الى المعقولات موجود فينا غير متعاقب بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات ومالم تبسل عليها لم تجذ ذرقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما ضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغولة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها ❦ (تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المقارنة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوق اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لثل تلك اللذة المرصوفة وهو ألم النار الروحية فوق ألم النار الجسدية) يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة كالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقارة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة ❦ (تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجي بعد المقارنة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم به التعذب) يريد ان يبين مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان تقول فوات كالات النفس

البدن احسن بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الرديئة وكان ذلك جاريا مجرى عضو يمكن منه سبب الالم الا انه حصر يكون ما يعرفه عن ادراك ذلك الالم بان صار خذرا فاذا زال العائق حصل الالم وكان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الالم العقلي فوق ألم النار الجسدية ولقائل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيئات الرديئة في النفس بسبب حصول الالام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان ❦ المسئلة الخامسة ❦ في اقسام الشقارة العقلية فصلان ❦ (تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجي بعد المقارنة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها التعذب) التفسير قبل الخوض في اشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد الخلقية عن الدليل او متصفين بها عن التقليد اذ رمتهم فحين بالعقائد الباطلة او لا يكونوا متصفين بشي من العقائد اذ اصل هذه اربعة اقسام واما بحسب القوة العقلية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الرديئة او تكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام

ثلاثة ولا بد من بيان أحكام هذه الأقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لأعلى الترتيب ونحن نأتي على شرح ما ذكره فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون وقفا في القوة النظرية أو في القوة العملية فان كان وقفا في القوة النظرية فهذا يدخل تحته أقسام ثلاثة أحدها المقلد والثاني الجاهل والثالث الخالي عن العقائد وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في حكم واحد وهو النقصان الذي لا يمكن والى ولا يصير مجبو رابته وأما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك لاجل انه حصل في النفس اخلاق رديئة فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقائل أن يقول النفس بعد المفارقة اما أن يجوز تغير أحوالها أو لا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل في النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الرديئة يتقطع وان ادعيت أن أحوالها التي لها بحسب القوة النظرية لا تتغير وأحوالها بحسب القوة العملية يمكن أن يتغير فلم يتم ذلك وما لدلالة التي دلت على هذا الفرق (تنبه واعلم أن رذيلة النقصان إنما تأتيهم النفس الشقية الى الكمال وذلك الشوق تابع لتبنيه فبيده ٩٥ الاكتساب والبله يجنبه من هذا العذاب وإنما

هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبله أدنى الى الخلاص من فطانه براء) التفسير لما بين في الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبورين في هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين أحدهما النفس الموصوفة بالعدا والباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقائد في تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمال

يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدي كتنقصان غريزة العقل أو وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة أو غير راسخة فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل وهي أسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير سنة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو أيضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار ضرورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذلك في هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه أيضا دخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه مجبور والثلاثة الباقية أعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة وجيعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئة مستفادة من الافعال والامور فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطءه ويختلف التعذيب بما بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين (تنبه واعلم أن رذيلة النقصان إنما تأتيهم النفس الشقية الى الكمال وذلك الشوق تابع لتبنيه فبيده الاكتساب والبله يجنبه من هذا العذاب وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبله أدنى الى الخلاص من فطانه براء) يريد أن يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذيبهم به أو لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالها لانها لم تعرفها أصلاً فان الحكم بان النفوس كالات حقيفة ليس بأولى والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتمال كتناسب النظرى ان لها كمالاً ما ثم انما لم تكن كمال الكمال لا يجوز اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة بكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانسية أو اشتغلت بما صر لها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه

العملية فاشوق بان بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والسبب من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها الى ما لا يتحققون من تحصيلها ولقائل أن يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجداً له على قسمين أحدهما أن يكون طالبا لعدم وجدانه له والثاني الجاهل بذلك أما الاول فانه يكون في عذاب وعناء والثاني لا يكون في العذاب فان أصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع اننا نعلم ان أكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها اجرم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب فرائدها فثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت أبدانها اما ان يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقاً أو لا يزول فان لم تغد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبديلها بالحق حتى يصير الجاهل عالماً سعيداً لو حبس لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم ينزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ظفرت بالكمال فلا تكرر مشاققة ولا معذبة على ما قررناه وأما القسم الثاني وهو النفوس الخالية عن النفوس الباطلة فالشيخ زعم ان لا تكون معذبة لانها غير مشاة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كفة في أحوالها في السعادة والشقاء (المسئلة السادسة) في أقسام العباد أربعة فصول

﴿ تنبيه والعارفون المتزهون اذا وضع عنهم وزو مقارنة البدن وانفكروا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ﴾ التفسير اراد بالعارفين المستكملين في القوة النظرية والمتزهرين المجردين عن العلائق النفسانية فانفس اذا كانت مستجمعة ٩٦ للاحرار فانما تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره

خلصت الى عالم القدس وكانت لذاتها وسعادتها على ما صير بيانه فيما قبل ﴿ تنبيه وليس هذا الا ان اذا مفقودا من كل وجهه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعروضون عن الشواغل يصيرون وهم في الابدان من هذه اللذة خطا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء ﴾ التفسير اليهجة الحاصلة للنفس السعيدة المتزهة غير مختصة بمجاورة الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناطقين في الامور الالهية يجدون عند سعادتهم اذهاهم عما سري الله واستغراقها في معرفة الله من هذه الاذات مالا يمكن وصفها وايضا يبق نطاق النطق عن التعبير عنها ﴿ تنبيه والنفس السليمة التي هي على القطرة ولم يقطها مباصرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكر ارواحنا يشتر الى احوال المقارقات

اولم تشتغل بشيء من العلوم لكيها تنكسلت في اقناء الكمال فصارت مهملة اياه وهو لا يصحاب رذيلة نقصان الذين يتعذبون بتعصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري فاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فلانهم البترام واسوهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسعهم الشيخ بالبله والالبه في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله أي قبلل الغموم فهو لا يلتفت بكون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل لشارح بيان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة انها حق اذ افارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ يسير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بتقصاتها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تبطل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلذذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما دركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات اذرا فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك اللذة اذها واما التي تمتلئ اذ الكمال فيها واعقبات انها كمال ررجت الوصول الى ما أدركته فانها لا محالة تفقد بعد المرات ما رجبته فتخيب وتصير متعذبة بقدر ان ما رجت الوصول اليه لا يزوال الجزم عنها ﴿ تنبيه والعارفون المتزهون اذا وضع عنهم وزن مقارنة البدن وانفكروا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ﴾ يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الاتقياس بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباع التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الا تن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبلهم في الوصول ﴿ تنبيه وليس هذا الا ان اذا مفقودا من كل وجهه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعروضون عن الشواغل يصيرون وهم في الابدان من هذه اللذة خطا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء ﴾ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يشعده من هو مبسر له والفاظه غنية عن الشرح ﴿ تنبيه والنفس السليمة التي هي على القطرة ولم يقطها مباصرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكر روحانيا يشتر الى احوال المقارقات غشيتها عاش شائق لا يعرف سنيه واصابعه اوجد مبرج مع لذة مفرجة يقضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد خرب هذا تجر ييا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يتنع الا بتمه الاستئصال ومن كان باعته طلب الحد والمنافسة آفته ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفس السليمة التي هي على القطرة لنفوس التي لم يتنفس فيها الحق ولم تندس باحقائدها الخالقة للحق ولم يقطها أي لم يغظها والفظ من لرجال الغليظ والجسدية الشديدة الصلبة يقال جسات يده بالهمزة أي صليت وغشيتها أي غطاها ووجد مبرج أي شديد يقال ضرب به ضربا مبرحا أي بشدة ويرج به الامر أي جهده والمنافسة لرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعته اياه أي من كان باعته على طلب الكمال مناسبة ذاته

غشيتها عاش شائق لا يعرف سنيه واصابعه اوجد مبرج مع لذة مفرجة يقضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد خرب هذا تجر ييا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يتنع الا بتمه الاستئصال ومن كان باعته طلب الحد والمنافسة آفته ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين ﴾ التفسير هذا الفصل يعني عن الشرح للكمال

❦ (تبيينه وأما البلبه فانهم اذا تزهوا اخلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتجليات لهم ولا يمنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو مائشبهه واصل ذلك يقضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لا تقضى كل مزاج نقسا يقض اليه وقارتها النفس المستسخة فكان الحيوان واحدا نفسا ثم ليس يجب أن يتصل كل قناء يكون ولا أن يكون عددا لكائنات من ٩٧ الاجسام عددا ما يفارقها من النفوس

ولا أن يكون عدة نفوس مقارفة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متمانة ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا التفسير لما تكلم في أحوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة أراد أن يتكلم في أحوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم أن كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى أنها تفتى لكن الدلالة المانعة من قناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس وأما الأكثرون فقد اتفقوا على أنها باقية وقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن تبقى بعد الموت معطلة بل لابد وأن يكون لها ضرب من السعادة لا تقاوم على أنه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم أن تلك النفوس

للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعته شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه ❦ (تبيينه وأما البلبه فانهم اذا تزهوا اخلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتجليات لهم ولا يمنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو مائشبهه واصل ذلك يقضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين) لما فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يصاد به نفوس البلبه في هذا الفصل واعلم أن من القدماء من زعم أنها تفتى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية تلوهها عن أسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من راحة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام أكثر أهل الجنة البلبه ثم انها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى أنها تتعلق بأجسام آخر ولا تخلو اما أن لا تصير مبادئ صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه أو تصير قنكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سبطله الشيخ أما المذهب الاول فقد أشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول وأظنه يريد القارابي قال قولنا يمكننا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية أمكن أن يعلقهم تعلقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها أن تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية أو حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز أن تكون اجراما سماوية لان تصير هذه الانفس أنفس تلك الاجرام أو مبدرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التجنيل ثم تخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده في وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الاخرية على حسب ما تخيلتها والافشاهت العقاب كذلك قال ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطييعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارة والشيخ جوزي بعد ذلك أن يقضى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في أكثر هذه المواضع نظر ❦ قوله (فاما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لا تقضى كل مزاج نقسا يقض اليه وقارتها النفس المستسخة فكان الحيوان واحدا نفسا ثم ليس يجب أن يتصل كل قناء يكون ولا أن يكون عددا لكائنات من الاجسام عددا ما يفارقها من النفوس ولا أن يكون عدة نفوس مقارفة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متمانة ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا)

(١٣ اشارات ثانی) تتعلق بضرب من الاجسام السماوية ويتخذها آلات لادراكها وتجلياتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما عيّل اليه الشيخ ومن الناس من زعم أنها تتعلق بالبدن آخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجودة لها جوهر مقارن أزلي واذا كان كذلك وجب أن يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لحيضان نفس ناطقة عن العقل القمالي فلو حدث مزاج وتعلق به نفس على سبيل التناسخ وجب أن يحدث ههنا

نفس أخرى من الجوهر المفارق فحيث يجتمع على ذلك البدن نفسان وأنه محال قطهر أن القول بالتناسخ يفضي إلى المحال فيكون محالا
الثاني هو أن النفس لو صبح التناسخ ٩٨ عليها كان لا يخلو ما أن يقال أنها كما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر أو تبقى

وهذا هو المذهب الثاني وقد أورد على إبطاله حجتين أحدهما أن يقال لما ثبت أن تهيو الأبدان يوجب
إفاضة وجود النفوس من العلى المفارقة ثبت أن كل مزاج بدني يحدث فاعلم يحدث معه نفس لذلك البدن
فإذا فرضنا أن نفسا تناسختها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان أحدهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان حيثما حيوان واحد نفسان وهذا محال لأن النفس هي التي تدبر البدن وتصرف فيه وكل
حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه وتصرف فيه وإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي
بذاتها ولا تصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية
أن يقال النفس المستنسخة إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأول أو تتصل به قبله بزمان أو
بعده بزمان فإن اتصل به في تلك الحالة فاما أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة أو يكون قد حدث
قبله وإن كان قد حدث في تلك الحالة فاما أن يكون عدد النفوس المفارقة وعددا الأبدان الحادثة في جميع
الآوقات متساوية أو يكون عدد النفوس أكثر أو يكون أقل وعلى التقدير الأول يجب أن يتصل كل
فناء بدن بكون بدن آخر ويجب أيضا أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها وهما
محالان فضلا عن أن يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد أمتشابهة
في استحقاق الاتصال به أو مختلفة والأول يقتضي اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد
مر بطلانه وأما أن تدافع وتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الأول وقد فرضنا هاتمتصلة
هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض ببقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث
لا يخلو ما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا
محال أو يبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو أيضا محال أو يتصل بعض النفوس ببعض
الأبدان ويحدث للبعض الآخر نفوس أخرى ويلزم منه محالان أحدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك
الأبدان دون بعض من غير أولوية والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستعدة دون بعض من غير
أولوية وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو ما أن يكون ذا
نفس أخرى أو لا يكون ويلزم على الأول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس
معطل عنها وأما أن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز
ذلك في سائر الأزمنة ولا يحتاج إلى القول بالتناسخ وأيضا لا يخلو ما أن يكون اتصالها ببدن موقفا على
حدوث مزاج مستعد أو لم يكن ويلزم على الأول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات
المذكورة وعلى الثاني أن يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالتسوية إليه وهو محال
وهنا قد دعت الحجة الثانية والشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله ثم أبسط هذا يعني البرهان الثاني وإلى
الاصول المقضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن عما تجده في مواضع آخر لنا (إشارة
أجل مبتهج بشئ هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كالا الذي هو يرى عن طبيعة
الامكان والغنى وهما منبعا للشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصوير حضرة ذات ما
والشوق هو الحركة إلى تميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة
من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسي للأمر الحسي فكل مشتاق فاته

فما بين البدن خالية عن
التعلق والأول يلزمه
محالان أحدهما أنه متى
فسد بدن يجب أن يحدث
بدن آخر والثاني أنه
مهما فارت النفوس
الكثيرة يجب أن توجد
أبدان على عدد النفوس
والا لتعلق بالبدن
الواحد أكثر من نفس
واحدة لا نأفرضنا
استحالة خلوها عن التعلق
بالبدن لكن ذلك باطل
فإن في فساد العالم كالطوفان
وغيره نعلم أن عدد
المالكين أكثر من عدد
الحادثين والقسم الثاني
وهو بقاءها فيما بين
البدن خالية عن التعلق
فهو باطل لأنها حينئذ
تكون معطلة ولا معطل
في الطبيعة وأعلم أن
هاتين الحجتين ضعيفتان
والكلام عليهما مستقصى
في الملخص في المسئلة
السابعة في كيفية
مراتب الموجودات
المجردة في الابتهاج والدة
فصلان (إشارة
أجل مبتهج بشئ هو
الأول بذاته لأنه أشد
الأشياء إدراكا لأشد الأشياء

كما لا الذي هو يرى عن طبيعة الامكان والغنى وهما منبعا للشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج
تصوير حضرة ذات ما والشوق هو الحركة إلى تميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من
وجه كما يتفق أن لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسي للأمر الحسي فكل مشتاق فاته

قد نال شيئا ما وفاته شيء ما
 وأما العشق فشيء آخر
 والاول عاشق لذاته
 معشوق لذاته عشق من
 غيره أو لم يعشق ولكنه
 ليس لا يعشق من غيره
 بل هو معشوق لذاته من
 ذاته ومن أشياء كثيرة
 غيره ويتلوه المبتهجون
 به وبذواتهم من حيث
 هم مبتهجون به وهم
 الجواهر العقلية القدسية
 وأيس ينسب إلى الاول
 الحق ولا إلى التالين من
 خلص أوليائه القدسين
 شوق وبعد المرتبتين
 مرتبة العشاق المشتاقين
 فهم من حيث هم عشاق
 قد نالوا شيئا ما فهم ملتذون
 من حيث هم مشتاقون
 فقد يكون لاصناف منهم
 أذى ما ولما كان الأذى
 من قبله كان أذى لذينا
 وقد يحاي مثل هذا
 الأذى من الأمور
 الحسية محاكاة بعيدة
 جدا حال أذى الحكمة
 والدعة فربما خيل
 ذلك شيئا بعيدا منه ومثل
 هذا الشوق مبدأ حركتها
 فان كانت تلك الحركة
 مخصصة إلى النيل بطل
 الطلب ونجت البهجة
 والنفوس البشرية إذا
 نالت الغبطة العلياني
 حياتها الدنيا كان أجل
 أمورا أن تكون مشتاقا لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى

قد نال شيئا ما وفاته شيء ما وأما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره (لما فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساري أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انهم مرتبة في خمس مراتب أولها مرتبة الواجب الاول تعالى وأنما ترك لفظه اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بتعارف عند الجمهور وانما كان الاول أجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الإطلاق واعلم أن كل خير ومؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبه له والحب اذا اقرطسمى عشقا وكما كان الادراك التام والمدرك التام مدخيرة كان العشق أشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشبه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضا وذكر انه الحركة التي تتم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائب من وجه ثم أثبت العشق الحقيقي للاول تعالى للحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته ثم الادراكات ولم يتجاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور ولا نه مسعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من أهل الذوق ونزاهة تعالى عن الشوق اذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ووقع كثرة فيه وانه معشوق أيضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعتراض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول كماله مخالفا لادراك غيره لكن كمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز أن يكون ادراك الغير موجبا للعب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكما واثبت الحب هناك ﴿ قوله ﴾ ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب إلى الاول الحق ولا إلى التالين من خلص أوليائه القدسين شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما ينسب الشوق إليها لبرائها عن القوة ﴿ قوله ﴾ وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا شيئا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم أذى ما ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذينا وقد يحاي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال أذى الحكمة والدعة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركتها فان كانت تلك الحركة مخصصة إلى النيل بطل الطلب ونجت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العلياني حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقا لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت في الأبدان وقيد أثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الأذى وذكر ان الأذى لما كان من قبل المعشوق كان أذى لذينا والأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق انما يكون عند لذتنا لانه يتصور وصول أثر المعشوق به اليه ووصول الأثر أثر الوصول وشبه هذا الأذى الذي يذوق الحكمة والدعة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين أحدهما ان الأذى واللذة في الدنيا عينية جسيمايان وهما عقليان والثاني ان الأذى واللذة في الدعة عينية عينية ثانيايان في

أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقا لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى

ويثابرو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهما ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة (التفسير مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الأولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراكه الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى أكل الموجودات وادراكه لكامل نفسه أقوى الادراكات وجب أن يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعه شوق ولقائل أن يقول أتدعون أن حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه له أو تعرفون بكونه مغاير له لكنكم تزعمون أن ادراكه الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الأول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشيء على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لاسائر الكمالات والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكا لاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم أن يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما في هذه المسئلة ثم قالوا وكما أنه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد وأن يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه أتم كالأول كان ابتهاجه به أشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقل المجردة وهي مبتهجة بالباري تعالى وبانفسهم أيضا لما فيها من الكمالات الحاضرة ١٠٠ المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله على ما سيأتي تفصيل درجاتها في

المعرفة في النمط التاسع
المرتبة الرابعة النفوس
البشرية المترددة بين جهتي
الربوبية والسعادة المترتبة
الخامسة النفوس المستغرقة
في محبة العلائق الجسمانية
واعلم أنه فرق بين العشق
والشوق والعشق هو
الابتهاج بتصور موجود
كامل من حيث هو كامل
وأما الشوق فلا يحصل
الأعند الوصول من
وجه والغيبة من وجه فان
من يخيّل معشوقه فذلك
المعشوق حاضر عند الخيال
لكنه غائب عن الحس

الوجود والحس لا يميز بينهما اتعاقبهما فيتخيلهما معا وهما متحدان والباقي ظاهر ﴿ قوله ﴾ (ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الأخيرة هو سبب تأذيهما في الماد على مامروا لفاظه ظاهرة ﴿ (تتيه فاذا نظرت في الامور وتأملت ما وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا فارقه رجة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا) لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها ارادان يتيه على ثبوتها الباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجالا وأحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع أنواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عند هاهنا عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقه ولفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سر يانه في جميع الكائنات * النمط التاسع في مقامات العارفين لما أشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها أراد أن يشير في هذا النمط الى أحوال أهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقيةهم في مدارج سعاداتهم ويذكر

فلاجل الحضور وعند الخيال يحصل نوع لذّة وطاب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع ألم فيحصل هنالك لذات وآلام متعاقبة الامور متميزة واللذة اذا حصلت عقيب الألم كان الشعور به آمرا والابتهاج بها أشد واذا عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود ودو على العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية ﴿ (تتيه فاذا نظرت في الامور وتأملت ما وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا فارقه رجة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلات) التفسير اعلم أن لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقرمة لما هيته وتلك الصورة تقتضي حصول الكمالات الثلاثة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة من أرادها طالعها فلا فائدة في اطنا يتاقه ﴿ النمط التاسع في مقامات العارفين ﴿ قال المصنف رضي الله تعالى عنه هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ماسية اليه من قبله ولا لخصه من بعده وهو مرتب على ثلاثه أقسام فالاول في كليات هذا الباب والثاني في كيفية درجات العارفين وترقيتهم فيها والثالث في شرح أحوالهم القسم الاول في كليات هذا الباب خمس مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴿ في بيان فضيلة العارفين على الاجال

﴿ تبيينه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنياء دون غيرهم فكانهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكروها من ينكروها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعها فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهلهم ثم حل الرمز ان اطلقت التفسير الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالى لشرف مرتبة العارفين ولعلو درجاتهم في الحياة الدنياء فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجاتهم مخصوصون بها دون غيرهم في الحياة الدنياء فكانهم عند كونهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكالاتها صارت كالخردة المفارقة للذهبية الى عالم القدس عن ابدانهم احوال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الآثار الصادرة عن تلك الكالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستنكروها من ينكروها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك أي نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما يقرعه الى آخرة فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التي يمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هي كالا حاجي فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشئ واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وان كان

الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكرنا الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا يلحقه من بعده ﴿ تبيينه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنياء دون غيرهم فكانهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكروها من ينكروها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب أي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهرها حال ملتحفة بجلايب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن نقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن يانه الا لسنه وابتنها جاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة أعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جللتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكروها من ينكروها أي لا يمكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف عليها ويقربها ﴿ قوله (واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهلهم ثم حل الرمز ان اطلقت سر الحديث أي أتى به على ولائه وقلان سر الحديث اذا كان جيدا السياق له وسلامان شجرة واسم لوضع وهو ايضا من أسماء الرجال والابسال التخريم وابسالت فلانا اذا أسلمته للهلكة أو رهته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الخفي قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا جيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور واما مثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن

ذلك صعبا وايضا ليست هذه القصة من الوقائع المشهورة المعروفة ليستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل بمجرد الوقوف عليه الا يرى أن من وضع لفظي السواد واليناض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد أن يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما قلنا أن قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطلقت ظلم وانه مجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم أجود ما قيل فيه أن المراد بسلامان آدم عليه السلام وابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم تلك الناطقة وبالجنة درجات سعادته والذي قيل ان آدم لما تناول البرأخرج من الجنة فالمراد منه أن النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية الا ببقية هذا التفسير مناسب ثم الله أعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به شيء من الأغراض العملية ﴿ المسئلة الثانية ﴾ في بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد

تكيليف الشيخ حله يجري مجرى التكيليف بمعرفة الغيب قال وأجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام. بإسأل الجنة فكانه قال المراد بآدم نفس الناطقة وبالجنة درجات سعادته وبأخراج آدم من الجنة عند تناول الزنا خطا. نفس عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات وأقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان وتكون سياقتهما مشتملة على ذكر طالب بالمطوب لا يتاله الاشياء فشيأ يظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق إسأل على مطوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثاله ونحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكر ان ابن الاعرابي أورد في كتابه الموسوم بالتواور قصة ذكر فيها رجلان وقع في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فقدى سلامان شهرته بالسلامة وأخذ من الاسر وأبسل الجرهمي شهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهم ما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وإسأل صاحبه وأتالا أتذ كر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطوب ههنا لكنهاد الله على وقوع هاتين اللفظتين في نواذر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وإسأل ليسا ما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وإسأل المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجداهما مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكيليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني أقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وإسأل احدهما وهي التي وقعت أولا الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادفه حكيم فتح يديه له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ان ياقوم مقامه من غير أن يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وادخلته امرأة اسمها إسأل وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعت الى نفسها والى الالتذاذ بمعانيتها ونهاه أبوه عنها وأمره بمقارقتها فلم يطعه وهرب بها الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في أهاليها فاطلع بها عليها ما ورق لها وأعطاهما ما طاشا به وأهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشاق كل الى صاحبه ولا يضل اليه مع انه يراه فتغذيا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى أبيه معتذرا ونبيه أبوه على انه لا يضل الى الملك الذي رشح له مع عشوة إسأل الفاجرة والفجها فانخذ سلامان وإسأل كل منهما يد صاحبه وألقيا نفسيهما في البحر فغلبه روجانية الماء بامر الملك بعد ان أشرف على الهلاك وغرقت إسأل وانغم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في أمره فدعاه الحكيم وقال اطعني أو ضل إسالا الملك فاطاعه وكان يزيه صورتهما فيسلي بذلك رجا وصالها الى أن صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشفها حيا وبقيت معه أبدا فتفرعن عن خيال إسأل واستعد الملك بسبب مقارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرم من باعانه الملك واحد والملك واحد والنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن أحدهما من اخراجها غير ان سطوقه أخرجهما بتعليم افلاطون وسيد الباب وانشرت القصة وتقلها جنسين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها أحد من هوام الحكماء لينت كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يقبض عليه بما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه أفاضها

من غير تعاقب بالجسمانيات وإيسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق
سلامان لإيسال ميلها إلى اللذات البدنية ونسبة إيسال إلى الفجور تعاقب غير النفس المتعينة بمادتها بعد
مفارقة النفس وهرجها إلى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الأمور القانية البعيدة عن الحق واهما لهما
مدة مرد رزمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متسلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور
القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان إلى أبيه الفطن للكمال والندامة على الاشتغال
بالباطل والقاء نفسهما في البحر تورطهما في الهلاك أما البدن فلا انحلال القوى والمزاج وأما النفس
فلمشايعتها إياه وخلص سلامان بقاؤها بعد البدن وإطلاعه على صورة الزهرة التساذاها بالابتهاج
بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها إلى كمال الحقيقة والحرمان الباقيان على مرور الدهر
الصورة والمادة الجسمانيان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ وأما إيسال فغير مطابق
لأنه أراد به درجة العارف في العرفان فهنا مثل لما يعرّفه عن العرفان والكمال في هذا الوجه ليست هذه
القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها وأما
القصة الثانية وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة إلى الشيخ وكانها هي
التي أشار إليها الشيخ اليها فان أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وإيسال
له وحاصل القصة أن سلامان وإيسال كانا أخوين شقيقين وكان إيسال أصغرهما استأقدا تربى بين يدي أخيه
ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان أخطبها بأهلك
ليتعلم منه أولادك فأشار عليه سلامان بذلك وأبى إيسال من مخالطة النساء فقال له سلامان إن امرأتك
بمنزلة أم ودخل عليها وأكرمته وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقتها فأنقبض إيسال من ذلك ودرت
أنه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج أخاك يا ختي فاملكها به وقالت لا ختها أني ما زوجتك بإيسال ليكون لك
خاصة دوني بل لكى أساهمك فيه وقالت لا إيسال إن أختي بكر حبيبة لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
إلا بعد أن تستأنس بوليها الزفاف بآنت امرأة سلامان في فراش أختها فدخل إيسال عليها فلم تملك نفسها
فبادرت تضم صدرها إلى صدره فارتاب إيسال وقال في نفسه إن الأبكار الخفريات لا يفعلن مثل ذلك وقد تعيم
السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على
مفارقتها وقال لسلامان اني أريد أن أقف لك البلاد فاني قادر على ذلك وأخذ جيشا وحارب أمما وقع
البلاد لأخيه برأوى بحر أمبرقاوغر بامن غير منه عليه وكان أول ذي قرين استولى على وجه الأرض ولم يرجع
إلى وطنه وحسب أنها نسيت عاودت إلى المعاشقة وقصدت معانقته فأبى وأزعجها وظهر لهم عدو فوجه
سلامان إيسالا إليه في جيوشه وقرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالا ليرفضوه في المعركة فقبضوا وظفروا به
الاعداء وتركوه جرحا وبه دماء حسيرة ميتا فقطعت عليه مربعة من حيوانات الوحش والقمة حلقة
تديها واعتدى بذلك إلى أن اتعش وعوفي ورجع إلى سلامان وقد أحاط به الاعداء وأذله وهو حزين من
فقد أخيه فادركه إيسال وأخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وهدمهم وأمر عظيمهم وسوى الملك لأخيه
ثم وأطأت المرأة طابخه وطاعه وأعطتهما مالا فسبقاه السيم وكان صديقا كبيرا نسبيا وعلما وعملا وأختم
من موته أخوه واعتزل من ملكه وقوض إلى بعض معاهدين وناجى به فأوحى إليه طيبة الحال فسقى المرأة
والطابخ والطاعم ثلاثهم بأسقوا أخاه ورجعوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله أن سلامان مثل للنفس
الناطقة وإيسال للعقل النظري المترقى إلى أن حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان إن كانت ترقى
إلى الإكمال وأما سلامان القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب المتعبدية بالنفس صائفة شخصيا من

العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) التفسير للسعداء احوال ثلاثة فالأول الرجوع عما سوى الله وهو الزهد وأوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها لوصول الى الله وهو المعرفة بذا هو التحقيق وبين عند ذلك أن المراتب لا تزداد على هذه الثلاثة وأما العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطبيعتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق في محبة الله ومعرفته

المسئلة الثالثة في غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد

(تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تزهدها عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف

الناس وعشقها لا يسأل منها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون موعظا لها في تحصيل ما رجاها الغاية وابتداء انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكها بالقوة العمليّة المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتليدها بتسليدها بادل اختها تسويل النفس الامارة مطالبا بالحسية وترويحها على انهماصها بحقيقة والبرق اللامع من الغيم المظلم هي الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور القانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وقنعه بالبلاد الاخيرة اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيتها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح دينها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذي قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملا الأعلى وقتو رتلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيتها بلبس الوحش افاضة الكمال اليه عما فوقه من المغازات لهذا العالم واختلال حال الامان لفقد ابسال اضطراب النفس عند انبساط تدبيرها شغل بما فوقها ورجوعه الى اخيه النفات العقل الى ان نظام مصالحها في تدبيره البدن والطايع هو القوة الغضبية المشتهية عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في اذل العمر مع استعمال النفس الامارة باهما لا يزداد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتقويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيره ههنا هذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصيد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكروا فيها حديث لعمان البرقي من الغيم الظلم الذي اظهر لا يسأل وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اوضح لنا من امر هذه القصة وما وردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب (تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطبيعتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستدعي الشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) طالب الشيء يتدنى باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطبيعتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما لزهدوا بالعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق قارل درجات وجدته هي المعرفة فاذا احوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتداء الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد تو جد في الاشخاص على سبيل الاتفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات الثمانية تكون ثلاثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض (تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تزهدها عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهمه وقوى نفسه المتوهمه والمتخيلة ليخرجها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسألة السر الباطن حينما يستجلى الحق لا يثار عنه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة

مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشبيع منها له فيكون بكنيته منخرطاً في سلك القدس) التفسير
 الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض غير العارف منهما أما الزهد فمطلوب غير العارف منه أن
 يشتري بمتاع الدنيا متاع لا آخرة ومطلوب العارف منه هو أن التفت القلب الى ماسوي الله ينعى عن الاستغراق في محبة الله فالعارف يحاول
 قطع الالتفات الى ماسوي الله دفعا لما نفع فان العاقل اذا سمع له مطلوبان أحدهما أشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر
 اختار لا محالة ترجيح الشرف على النفع فلا اشتغال بالله عز وجل وبماسواه متضادان والاشتغال به أشرف وأبقى فكان بالرعاية أولى
 فقوله الزهد عند العارف قهره ما يحل شغل سره عن الحق معناه أن الغرض من الزهد أن لا يبقى قلبه مشغولا بماسوي الله وأما قوله وتكبر
 على كل شيء غير الحق فعناه الإشارة الى درجة أعلى من الأولى وهي صيرورة العبد متكبراً على ماسوي الله مستحقراً له لا من حيث أنه من
 مخلوقات الله فانه محض الشر المهلك بل من حيث أنه هو وأما العبادة فغرض غير العارف ٩٥٥ منها أخذ الاجرة في الدار

الآخرة وغرض العارف
 منها أن يصير القوى
 الجسمانية خاضعة
 مناسبة للأمر الذي هو
 مطلوب النفس وهو
 الاستغراق في ذات الله
 تعالى حتى اذا صارت
 مطيعة للنفس مسخرة
 لها فحينئذ لا تكون عاتقة
 لها عن أفعالها ولا مانعة
 إياها عن التوجه الى
 مطلوباتها والحاصل أن
 الزاهد والعابد يشتركان
 في أن مطلوبهما من الزهد
 العبادة تحصيل اللذات
 في الآخرة لكن الزاهد
 يطلبها بترك اللذات في
 الدنيا والعابد يطلبها بفعل
 المشاق وتحملها والاول
 يسمى امتابعة والثاني
 يسمى اجابة في المسئلة

مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشبيع منها له فيكون بكنيته
 منخرطاً في سلك القدس) لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اراد ان يبينه على غرض العارف
 وغير العارف من الزهد والعبادة ليميز العملان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان
 فان الزهد غير العارف يجري مجرى تاجر يبتغي متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى
 عامل عملاً لا خيراً فافعلان مختلفان لكن الغرض واحد وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون
 فيها متوجهاً الى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثار المآسة صده في الحالة التي يكون
 فيها ملتفتاً من الحق الى ماسواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقار المآد ونه وأما عبادته فارتياض لهما
 التي هي مبادئ ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية اجبره
 جميعاً عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة آياه عند توجهه الى ذلك العالم
 وتصير تلك القوى معودة لذلك التشبيع فلا تزع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل
 الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحذره من القروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب
 (اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة
 ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لما صاحبه عن مهمه لو تولاه بنفسه لآزدهم على الواحد
 كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع بفرضه شارع متميز
 باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عنده ووجوب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
 من عند القدير الخبير فوجب معرفة الهمازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظة للمعرفة ففرضت عليهم
 العبادة المذكورة للمعبرين وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكريم حتى استمرت الدعوة الى العدل
 لمقيم الحياة النوع ثم زيد مستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا لاجزى بل في الاخرى ثم زيد للعارفين
 من مستعملها المنفعة التي خضوا بها اقيامهم مولون وجوههم شطرها فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة
 والنعمة تلحظ جناياتهم لعجائبه ثم اقم واستقم) لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران

١٤٤ - الإشارات - في الرابعة (في أنه لا بد من وجود النبي فصل واحد) تنبيه لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر
 نفسه الا بشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لما صاحبه عن مهمه لو تولاه بنفسه لآزدهم
 على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع بفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
 لاختصاصه بآيات تدل على انها من عنده ووجوب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة الهمازي
 والشارع ومع المعرفة سبب حافظة للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبرين وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكريم حتى
 استمرت الدعوة الى العدل لمقيم الحياة النوع ثم زيد مستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا لاجزى بل في الاخرى ثم زيد للعارفين من
 مستعملها المنفعة التي خضوا بها اقيامهم مولون وجوههم شطرها فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم النعمة تلحظ جناياتهم لعجائبه ثم اقم
 واستقم) التفسير لما شرح ما به الزاهد والعابد والعارف أولاً ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول في هذا الفصل إقامة

الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يحتاج الفلاسفة بهم على أنه لا بد من وجود النبي لأنه لما كان أجل البشر العارفين وكان النبي
أجل العارفين وسيدهم لا جرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي عليه السلام دالة على وجود العارف وأما تقرر يترك الدلالة فهو أن
الإنسان لا يكمل معيشته إلا عند اجتماع أشخاص كثيرة منه في موضع واحد ولن يكمل أمر ذلك الاجتماع إلا عند شريعة ضابطة ولن
تكمل الشريعة الضابطة إلا عند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لا بد أن يكون مخصوصاً بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتياً بتلك
الشرائع من عند الله تعالى ثم لا بد أن تكون شريعته مشتملة على قنون العبادات فهذه مقدمات خمس أما الأولى وهي أن الإنسان لا يكمل
معيشته إلا عند الاجتماع فالأمر فيه ظاهر لأن غذاء الإنسان وملبسه ومسكنه صناعه لا طبعه والشمس والواحد لا يمكنه القيام بأصلاح
تلك الأمور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى أن هذا يزرع لذلك وذلك يهيئ آلات لزراعة لهذا الأول وعلى هذا الطريق يقي قفس سائر
الأحوال ولهذا قبل الإنسان مدق الطبع وأما الثانية وهي أن الاجتماع لا يكمل إلا عند شريعة ضابطة فلأن كل أحديهم لا يستطيع جيع
الطير والسعادات لنفسه وذلك لأن الطير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي قوائمه عن الآخر وذلك يقتضي
وقوع العداوة في قلب ذلك إلا أن ترقطاهر أن الاجتماع سبب ظهور الخصومات والمنازعات فلو لا شريعة ضابطة والالتأدي الأمر إلى
اثارة الفتنة العظيمة وأما الثالثة وهي أنه لا بد من شارع فالأمر فيها ظاهر فانه لو لا وجود شخص يبين الشريعة التاظمة لمصالح العالم
والألمة حصلت تلك الشرع بعد وأما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتياً بتلك الشرائع من عند الله ظاهر
أيضاً والم يمكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله إياه لا يحصل إلا بعد العلم بوجوده
مستتب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الأشياء ولأن عمدة أمر الشارع في ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب في الثواب والترهيب عن
العقاب وجب العلم أولاً بالآله المثيب المعاقب وأما الخامسة وهي وجوب اشتغال تلك الشريعة على العبادات لأنه لما كان العلم بالآلة ضرورياً
في حصول مصلحة العالم فلا بد من شيء يذكّرهم تلك المعبود وما ذاك إلا العبادات الدينية فانها لا محالة تذكّر المعبود فلا جرم وجب في
الحكمة إيجاب العبادات ثم يجب استعفاظ ١٠٦ ذلك البند كبر بالسكر برفانه إذا وجب الصلاة في اليوم والليلة خمس مرات

خمس لئلا محالة للمصلحة
تذكّر المعبود خمس
مرات وذلك التكرير

من غير العارف لا كساب الاجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الاجر والثواب المذكورين
فانبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لأنه منفرع عليهم وإثبات ذلك مبقى على

سبب لاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية إلى العدل الذي هو سبب بقاء حياة النوع الإنساني قواعد
فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا وأما منافها في الآخرة فالثواب الجزيل وأما فائدة العارفين المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية
والعبية الإلهية فهي التي ذكرنا في الفصل السالف ولما قرر الشيخ هذه المعاني قال فانظر إلى الحكمة ثم إلى الرحمة ثم إلى النعمة فالمراد
من الحكمة ما في هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الأجر الجزيل في الآخرة ومتى وقفت على هذه
الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى بالخلق ونهاية حكمته فحينئذ يجل لك من أفق الجناب الإلهي ما تبهرك عجائبه وأما قوله
ثم أقم واستقم فعناه انك لما عرفت الفائدة في هذه الشرائع عرفت أنه لا بد لك من أن تقم غيرك عليها وأن تكون مستقيماً فيها ولما قل
أن يقول قال المعنى بقولكم لما احتاج أهل العالم إلى الشارع وجب وجوده إن عنيتم به كونه موجوداً واجباً لذاته فهو ظاهر الفساد وإن
عنيتم به أنه يجب على الله تكميله وإيجاده كما يقوله المعتزلة أن العرش واجب على الله تعالى أي لو لم يفعل لا يستحق الذم فذلك مما لا يقول به
الفلاسفة أصلاً وأن عنيتم به أن وجود النبي لما كان سبباً لنظام هذا العالم وثبت أنه تعالى مبدأ الكل كمال وخير وجب أن يكون تعالى علة
لهذا الشخص فهذا باطل أيضاً لا نقول ليس كل ما كان أصل هذا العالم وجب حصوله في هذا العالم فإن أهل العالم لو كانوا مجبولين على
الطير والفضائل لكان أصلح من أن يكونوا على ما هم عليه الآن مع أن ذلك لم يوجد فإذا كان كذلك جاز أن يقال وجود النبي أصلح من
عدمه مع أنه لم يوجد أصلاً وإن عني به معنى آخر أبداً فلا بد من بيانه حتى يمكننا النظر في صحته وفساده وأما قوله لا بد من اختصاص الشارع
بمعجزات تدل على أنه جاء بتلك الشرائع من عند الله فهذا أيضاً غير لائق بأصول الفلاسفة لأن الشيخ بين في الخط العاشر أن السبب في تمكن
الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لا جملها يتمكن من تلك المعجزات ويسلم أن تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق
بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس إلا بان الرسول يدعو إلى الطيرات والسلح يدعو إلى الشرور والفرق بين الخبير والشر معانوم
بوجود العقل وإذا كان كذلك كان العقل مستقلاً بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة إلى هذه المعجزات وإيضاً فلان المعجزات إنما تدل
على الصدق لأن طائفة مقام تصديق الله إياه وهذا معنى على أنه تعالى علم بالجزئيات فاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم

قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غدا ولباس وممكن
وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعة لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة
لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقصد اليها او يتعسر ان امكن لكنها تقيس الجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم معارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل
الاخر ومعارضة وهي ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء مما اخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع
محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في
اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فلهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يراجه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه
الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهم مالم
يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المصروفة الا اذا كانت لها قوانين
كثيرة وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشارب وانما يسمى المسمى المذكور بها
لاستواء الجماعة في الاتفاقات وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من وضع يضمن تلك القوانين
ويقررهما على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تبازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لطبيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق
الطاعة انما يتقرر بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربهم وتلك الايات هي معجزاته وهي اما
قولية واما فعلية وتناولوا قولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان
النسبة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة
ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب آخر وبان يصح لهم الرجاء والخوف على الصناعة وترك المعصية فالشريعة لا تنظم بدون ذلك
انظامها به فاذن يجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم تخيير بما
يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم وروح ان تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على
المجتنبين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامة قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها
سبب حافظ لها هو التذكار المتكرر والمتأمل عليهما انما يكون عيادة مذكرة للمعصية مكررة
في اوقات متتالية كالصلاوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق
قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعده ووعيد آخر وبين والى القيام
بعبادات يذكرونها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى
يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية
الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو تقع لا يتصور تقع أهم
منه وقد اضيف لمحتلى الشرع الى هذا النفع العظيم الذي لا يرى الا بالجزئ بل الاخرى حسبا وعدوه
واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجرا لا اجل الكمال الحقيقي المدكور فاطلوا الى الحكمة وهي
بقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو اتمام الاجرا الجزئي بعد النفع العظيم الى النعمة وهي الانتهاء
الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه تجربات خبايا تترك عجايبه أي تغلبك وتدهشك ثم اقم
أي اقم الشريعة واستقم أي في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارع فقال ان عنيتم

هذا الكلام وكذا القول
في زجر الخلق عن المعاصي
لا يستقيم على قولهم لان
حاصل القول عندهم في
عقاب المعاصي ان
النفس التي اشتدت
ميلها الى الدنيا وعلاقتها
اذا فارقت ابدانها اشتاقت
اليها مع انه لا يصل اليها
فتقع في العذاب فمالوا
قدرنا ان انسانا قتل
اشغاصا و آجار على امواله
ثم نسي ذلك وغفل عنه
ومات على هذه الحالة
وجب ان لا يعذب بسبب
ذلك لان العذاب بسبب
الشوق وقد فرضنا نفسه
خالية عن الشوق فعلمنا
ان ذلك لا يستقيم على
اصول الفلاسفة واعلم
ان السبب في وقوع امثال
هذه الكلمات في السنة
الفلاسفة انهم كبروا
التصريح بملخص مذهبهم
ومحصل معتقدهم
فاردوا التشبيه بالمسلمين
في اطلاق هذه الالفاظ
والحق لا يخفى عليه ان
شيئا منها لا يستقيم على
اصولهم في المسئلة
لخاصة في ان العارف
يريد الله تعالى لا الشئ
غيره

(إشارة العارف يريد الحق الاول لا شئ غيره ولا يؤثر شئ على عرفانه وتعبده له فقط ولا انه مستحق للعبادة ولا انها نسبة شريفة اليه لا لرغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الوسيلة أو شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لماذا كرمنا في العبادات من المماقع شرع ههنا في بيان أن العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم أولائه يريد الله لا لغرض سواه ومن ١٠٨ الناس من أحال القول بذلك فزعم أن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها

صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فعناه أن العارف يريد معرفته ومحبته والابتداء بالنظر الى وجهه الكريم أو ثوابه أو الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وأيضا فالشيخ برهن في أول النمط السادس أن كل مراد فلا بد وأن يكون حصوله أولى لذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالتقصيد الاول حصول تلك الاولوية وهي على هذا الاصل أن كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من أراد الله تعالى لم يكن المراد الاول ههنا ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال وأما المتألمون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا

بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الداعي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المتزلة فهو ليس بعبادكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما هو الله تعالى مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو أيضا باطل لان الأصل ليس بواجب أن يوجد والالكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك أصل وأيضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم أمر نفسي يحصل للانبياء ولا ضد ادعاهم من السحرة كما يجي في النمط العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير ودون الشر والتميز بين الخير والشر على فاذن لا دلالة للمعجزات على كون أصحاب الانبياء وأيضا القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وأتم لا تقولون به وأيضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على أصولكم فان عقاب المعاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فوائدها عنها ويلزمكم أن نسيان المعاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على أصولهم أماعن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات أنية تلك الافعال ولذلك يملكون الافعال بغاياتها كتغريض بعض الاسنان مثلا لاصلاح المضغ التي هي غاياتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها وأما قوله الأصل ليس بواجب فنقول عليه الأصل بالقياس الى الكل غير الأصل بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القيل كما هو وأما عن الثاني فبان نقول الامور القريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما هي والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المعصية فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم وأما عن الثالث فبان نقول، ضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة أن شهادة المعجزات التي وهي آثار انفوس الانبياء دالة على كل تلك النصوص فهي مقتضية لتصديق أقوالهم وأما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتغذيتها ونسيان الفعل لا يكون من يلائك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن أن يعيش الانسان الا به انما هي أمور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منطاطا بقلب أو ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية (إشارة العارف يريد الحق الاول لا شئ غيره ولا يؤثر شئ على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الوسيلة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لماذا كرمنا في العبادات من المماقع شرع ههنا في بيان أن العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم أولائه يريد الله لا لغرض سواه ومن ١٠٨ الناس من أحال القول بذلك فزعم أن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها

على ان الانسان يصح أن يريد الله تعالى لا شئ سواه واحتجوا عليه بان لكل محبوب لذاته وكلما كان الاطلاع على كل به المعلوم أتم كان حبه أشد وكلما كان الحب أشد كان الاستغراق به أشد ولا تقطع عما سواه أتم وربما انتهى الامر في ذلك الى أن يصير الانسان ناقلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كأنه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد بما بين صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففي تلك الحالة حب استكمال الله تعالى غير حاصل لان حب الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة ناقلا عن كل ما سواه

الله تعالى استحال أن يكون محبا لشيء سوى الله تعالى وأما حب الله تعالى فهو حاصل لأن الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع أن هذا الشعور يوجب الحب قطره بما قررنا أن حب الله تعالى قد ينقل عن كل ما عداه وأما الذي احتج به المذكرون من أن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكن والإباحية العائدة إلى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب، الأول فإن عندنا العارف قد يريد الله تعالى لشيء سواء فاقول بأنه لا يريد إلا الممكن ادعاء لعين المطلوب وأنه باطل فهذا تلخيص الكلام في قوله العارف يريد الحق الأول لشيء غيره وأما قوله ولا يؤثر سببا على عرفانه فاعلم أنه يحتمل وجهين فإما أن قلنا الحق الأول يستحيل أن يكون مراد لذاته كان هذا الكلام تأيلا لما قبله أي معنى ما قلنا أن العارف يريد الحق الأول هو أنه يريد معرفته وإن قلنا بصحة ذلك ١٠٩ كانت هذه القضية بياناً لقوم آخرين

ويصير كأنه قال العارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا إلى الكمال الأقصى فهم يلهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثر شيئا على تلك المعرفة وأما قوله وتعبده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه فاعلم أنه لما تكلم في إرادة العارفين تكلم في تعبدهم وأعلم أنهم في ذلك على ثلاث طبقات والطبقة الأولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشيء آخر والطبقة الثانية وهي التي تلي الأولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتستكمل نفوسهم

إليه أحد هما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القرية إليه والشيخ عبر عن الأول بالإرادة وعن الثاني بالتعبود ذكر أن إرادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الأول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل أن تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق أيضا فقوله العارف يريد الحق الأول لشيء غيره بيان لتعلق إرادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه أي لا يؤثر شيئا بغير الحق على عرفانه فإن الحق مؤثر على عرفانه لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجي وهو قوله من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وإنما اختص العارف بأنه لا يؤثر شيئا بغير الحق على عرفانه لأن غير العارف يؤثر في ثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فإنه يريد العرفان لاجلها أما العارف فلا يؤثر شيئا عليه إلا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس إليه وقوله وتعبده له فقط إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضا بالحق فقط فإن قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو أن عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها إلى جناب الحق وهو غيره فإن جر القوى إلى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده أي من أن العارف لا يقصد في تعبد غير الحق مطلقا بل هو أن العارف لا يقصد غير الحق بالذات إنما يقصد الحق بالذات بوجه صدق ان قصد غيره بالعرض ولا جيل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده لذاته ثم إذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد اسناد العبادة إلى الحق الأول واجبا من الوجهين أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلما ذكره في قوله ولأنه مستحق للعبادة وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله ولأنها نسبة شريفة إليه وذكرنا داخل الشارح في هذا الموضع أن تعبد العارفين يكون إما لذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مرتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله وتعبده له فقط وإلى الثانية بقوله ولأنه مستحق للعبادة وإلى الثالثة بقوله ولأنها نسبة شريفة إليه أقول في هذا التفسير تجوز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم إن الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفا لأغراض غيره بقوله لا لرغبة أو رهبة أي لا لرغبة في الثواب أو رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس إلى العارف بقوله وإن كانا أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرغوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق

بالإتيان إلى عبادته وإنما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لأن المطلوب لمؤلا أن تساهم إليه وذلك لا تساهم صفاتهم فالمطلوب الأول لهم صفة من صفاتهم وأما الأول لأن المطلوب أحدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روي في الأخبار أنه عليه السلام لما عرج به ووصل إلى ما وصل إليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة أرحى الله تعالى إليه وقال بم أشرفك فقال عليه السلام أريد أن تشرقني بأن تنسبني إلى نفسك فتزل سبحانه الذي أمرى بعبده ليسلا وأما قوله لا لرغبة أو رهبة وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرغوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه أن الغرض من العبادة لو كان هو الوصول إلى الثواب أو الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبر بالذات هو الثواب والعقاب يكون كونه الله تعالى معبودا إذا خلا في الغرض لا بالذات بل بالعرض قوله لا لرغبة أو رهبة لا بد من تقييده بالرغبة في الثواب والرغبة عن العقاب والأفصح أن النسبة إليه غرض فكيف يقال مع ذلك أنه لا غرض له إلى ذلك الفعل

(أشارة المستعمل لوسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انعام فارقته مع اللذات المخذجة فهو خنون اليها
 قابل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين ١١٠ الامثل الصبيان بالقياس الى المتكئين فانهم لما غفلوا عن

رفيها ما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير العاين بل هو الواسطة الى ذل الثواب او خلاص من العذاب
 الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
 من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراد الذات وزعم أن الارادة صبغة لا تتعلق الا بالممكنات لانها
 تقتضي ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ أيضا برهن في أول
 النمط السادس أن كل من يريد شيئا فلا بد وأن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد
 الأول هو ذلك الحصول وبني عليه أن كل من يريد مستكمل فاذن كل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى
 بل استكمال ذاته وأجاب عنهما بأنهما مصادرة على المطلوب لانها مبنيان على أن الارادة لا تتعلق الا بالممكن
 والاعمال يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشئ غيره أيضا وأقول في بيان
 أن الارادة المتعلقة بمعية المريد يقتضي إمكان المراد أو كمال المريد لا تتعلق الارادة به بل لكونه فعلا أو
 لكونه مستحصلا للمريد بدارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات (أشارة المستعمل
 لوسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انعام فارقته مع اللذات المخذجة فهو
 خنون اليها قابل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المتكئين فانهم لما
 غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالفرون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من
 أهل الجدا اذا ازوروا عنها عاقلين لها عاقلين على غيرها كذلك من غص النقص بصره عن مطالعة بهجة
 الحق أهلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وماترها الا يستأجل اخذها
 وانما يعبد الله تعالى ويطيعه لينعوله في الاخرة شبهه منها فيبث الى طعم شئ به شرب هني وممنكح
 هني واذا بعت عنه فلا طمع لبصره في أولاه وآخره الا الى لذات قبيحة وذبيذة والمستهي بمرجده الى القدس
 في شجون الا يثار قد عرفت اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترجعا على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده
 وان كان ما يتوخاه بكده مبدولا له بحسب وعده المخذج الناقص يقال أخذت الناقة اذا لجأت بولدها
 ناقص الخلق والولد مخدج والخنون المشتاق وحنكه السن وأحنكه أي أكمته التجارب فهو محنك ومحنك
 وزور عنه أي عدل عنه وعاف الطعام أو الشراب أي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ أي أقبل عليه
 مواظبا وخوله الله الشئ أي ملكه اياه وبعت عنه أي كشف عنه وطمع بصره الى الشئ أي ارتفع والقيقب
 البطن والذنب الذي وقد لأجل الشئ فيهما قول النبي عليه السلام من وفي شر لثاقه وقيقبه وذبيذبه فقد وفي
 والمقاتل اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكدا الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من
 هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يحصل الحق واسطة في تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا
 ويعبد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب ووجه العذر بيان بقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ اطائف
 كثيرة يقين المتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن أن يزول ومنها تشبيه
 من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق به يده
 مطلوباً أو لم يكن ومنها التنبية على أن زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد أحرص الخلق
 بالطبع على اللذات الحسية فان التار شئنا الاستأجل اخضاعه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة
 حتمه الى الدناءة والضعف فان قوله لا طمع لبصره مشعرا به اني منزلة من ان يستعقب تلك اللذات

طيبات يحرص عليها
 البالفرون واقتصرت بهم
 المباشرة على طيبات
 اللعب صاروا يتعجبون
 من أهل الجدا اذا ازوروا
 عنها عاقلين لها عاقلين على
 غيرها كذلك من غص
 النقص بصره عن مطالعة
 بهجة الحق أهلق كتفيه
 بما يليه من اللذات لذات
 الزور فتركها في دنياه عن
 كره وماترها الا يستأجل
 اخذها وانما يعبد الله
 ويطيعه لينعوله في
 الاخرة شبهه منها فيبث
 الى مطعم شهى وممنكح
 هني وممنكح هني واذا بعت
 عنه فلا طمع لبصره في
 أولاه وآخره الا الى لذات
 قبيحة وذبيذة والمتسبب
 بمرجده الى القدس في
 شجون الا يثار قد عرفت
 اللذة الحق وولى وجهه
 سمتها مسترجعا على هذا
 المأخوذ عن رشده الى
 ضده وان كان ما يتوخاه
 بكده مبدولا له بحسب
 وعده التفسير المخذج
 الناقص ومنه حديث
 علي رضي الله تعالى
 عنه في ذي البدر مخدج
 اليد أي ناقص اليد

الانزوار عن الشئ العذول عنه أعلق الرجل أطرافه في شئ أي انشبهها فيه حوله لله الشئ
 أي إعطاه وملكه طمع بصره الى الشئ ارتفع وكل من ارتفع طامع القيب البطن الذنب الذي كره شجون الا ودية طرفها وأما المعاني قطاهرة
 فحسنة عن التفسير القسم الثاني في الرياضة وفي كيفيتها أحد عشر فصلا

(إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فتحرك سيرة إلى القدس لينال من روح الاتصال فمادامت درجته هذه فهو حريص التفسير اعتلقه أي أحبه ثم تقول إذا حصل الاعتقاد في أن السعادة بالأعراض مما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان أو بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد إرادة لا عرض مما سوى الله والتوجه إلى الله فمادام الشخص كذلك يسمى حريصا والتحقيق في هذا الباب أن طائفي هذه الطريقة على أربعة أقسام أحدها الذين مارسوا العلوم الإلهية واجتهدوا في طلبها والوصول إلى دقائقها بالانظار الدقيقة والأفكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام إلى الجانب الأعلى فعملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التي مالت بأصل فطرتها وغريزتها نحوها إلى ذلك الجانب من غير أن تعلموا علما أو مارسوا بحثا وقلرا حتى أنهم في حال ساذجيتهم متى سئج لهم انقطاع قليل عن المحسوسات ما في سماع أو فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيتهم من الأحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين بجهل أعني أن يكون بأصل فطرتها حاجات على الحسنيين إلى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الإلهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية من الوصفين ثم أنها الكثرة سماعها كل هذه الطريقة وإن قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الإنسانية مرتبط بها مالت إليها واعتقدت فيها فهذه أقسام أربعة لطائفي هذه الطريقة لا مزيد ١١١ عليها والرياضية الآتية بكل واحد منها غير الآتية بالآخرى ونحن

نشير إلى معارف قواعدها لكن بعد تقدم مقدمتين فالمقدمة الأولى أن النفحات الإلهية دائمة مستمرة وإن كل من يوصل إليها يصل إليها على ما قال سبحانه والذين جاhezوا فينا لنهدينهم سبيلا المقدمة الثانية ثانيا في سائر كتبنا أنه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية في النوع بل الظن الغالب

لحسية ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل أن هذا الناقص لم يحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسبما وعدة الأنبياء عليهم السلام وقد أشار إلى كيفية ذلك في الخط الثامن حين ذكر إمكان تعاقب نفوس البسلة بأجسام هي موضوعات لتخييلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم (إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فتحرك سيرة إلى القدس لينال من روح الاتصال فمادامت درجته هذه فهو حريص) اعتراه أي غشيه واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر أحوالهم المترتبة في سائرهم طريق الحق من بدء حركتهم إلى نهايتها التي هي الوصول إليه تعالى ويشرح ما ينفع لهم في منازلهم فذكرها في أحد عشر فصلا متواليها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم فذكر أن الإرادة هي أول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدؤها تصور الكمال لذاتي الخاص بالمبدأ الأول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينا مستقادا من قياس برهاني

أنها قد تكون مختلفة وإذا كان كذلك فرعما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب ورعما لم يكن مستعدا لها البتة وبين الطرفين طرفي الكمال والعدم أو ساط مختلفة بالقوة والضعف وإذا عرفت ذلك فنقول أما القسم الأول أن أعني التي حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتي حصل الشوق لها بالفطرة فدرن العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر فلا يحرم بخالف كل واحد منهما الآخر في الكسب والمكتسب أما المكتسب فلان صاحب العلم الأول له في أكثر الحركة والاطمئنان عن الخلق لان الحاجة إلى الغير لاجل أن يكون له من يهديه ومن الضلالات يقيه ولا حشدة فرق العلم وأما صاحب الفطرة فاذ لم يكن عالما احتاج للاحالة إلى المعلم والمرشد لتلاي عن سواه السيل ولا يقع في المتالف والمعاطب وأما المكتسب فلان صاحب العلم إذا اشتغل بالرياضية كانت مشاهداته ومكاشفاته أكثرية وأقل كيفية مما لصاحب الفطرة أما أن أكثرية بلان قوتة النظرية تعينه عليه وأما أنها أقل كيفية فلان القوة النفسانية تنوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة أكثر كان توزع القوة إلى أقسامها أكثر فكان كل واحد منها أضعف لما عرفت أن الجزء لا أكثر من القوة أقوى وإذا وقفت على ذلك علمت أن الأمر في جانب الفطرة بالضعف من ذلك وأما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الأكثسية فهي النفس الشريفة الكاملة القدسية التي يكاد يرتها يضيء ولو لم يحسسه نأر وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في أن رياضاتها القلبية يجب أن تكون زائدة في الكم والنكيف على رياضاتها البدنية لأن المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية وإذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل رعبا كما عاين الكين لا بد من المحافظة على وظائف القرائن لتلاي تعود النفس

الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سبباً لزوال الرياضة العقلية وأما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي أن تشغل أولاً بتهديب الظاهر من الأعمال التي يشتمل على شرحها كتب الأخلاق حتى إذا تمرنت ولانت واستيقظت من سبات الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للانفعالات الإلهية والبراق الرياضة فإذا ذاق تلك اللذة انجذبت إليها وأقبلت بالكلية عليها (إشارة ثم انه ليجتاج إلى الرياضة والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض الأول تنحية مادون الحق عن متن الاثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفاً عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي والثالث تطييب السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الاطمان المستعمدة لقوى النفس الموقعة لما خربه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي عبارة بليغة ونغمة رخيمة وسيد رشيد وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) النفسير الامور المحتاج اليها التكون ١١٢ الرياضة نافعة عنها أمور غير مكتسبة ومنها أمور مكتسبة والاول أمور أولها

أن يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له
أدولم يكن كذلك ما جمعت فيه الرياضة أصلاً لان تأثير الرياضة ليس الا في إزالة العوائق ورفع الحب والاستار وزوال العائق لا يكفي في حصول المطالب بل لا بد معه من القابل المستعد فإذا لم يكن النفس مستعدة لم تعد الرياضة سعادة أصلاً لكنها تقيّد السلامة لأن العلائق بدنية متى قلت وضعت لم تعذب النفس بعد المقارقة شوقاً منها إلى البدن وثانيها ان المرید

وكان إيماناً مستغداً من قبول قول الأئمة المهادين إلى الله تعالى فإن كل واحد منهما باعتقاده يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الغرض ولما كانت الإرادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعسري بعد الاستبصار أو الفقه المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تنفـ يرفعي مبدأ حركة السر إلى العالم القدسي وفائنه نازل روح الاتصال بذلك العالم واعلم أن الشيخ ذكر في الخط الثالث من الحركة الإرادية الحيوانية أربعة مبادئ مرتبة الادراك ثم الشوق المسبب بالشهوة والغضب ثم العزم المسبب بالإرادة الجارمة ثم القوة المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادئ المذكورة الاولى وهو ما عير عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون النفس الثانية والثالثة وهما ما عير عنهما بالإرادة وانما تحدثا ههنا لانهم لا يباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بحسبانية والفاضل الشارح اورد في تفسيره هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات الثلاثة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه (إشارة ثم انه ليجتاج إلى الرياضة والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض الأول تنحية مادون الحق عن متن الاثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفاً عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي والثالث تطييب السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الاطمان المستعمدة لقوى النفس الموقعة لما خربه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي عبارة بليغة ونغمة رخيمة وسيد رشيد وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة)

إذا لم يكن عالماً فلا بد له من شيخ محقق بحق سالك أما الحق فلا نه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعباً أقول وغرهم الحياة الدنيا حتى باعوا آديانهم بشمن بخص دراهم معدودة وأنفاس محدودة كانوا من الضالين المهالكين وإذا كان الأصل كذلك فالقرع أولى أن يكون أحوج وكيف استواء الظل والعود أعوج وأما الحق فلا نه لو كان صادقاً في الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض أصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المتقدي هـ أم وأما السالك فلان الوصول تارة بالجدية على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين وأخرى بالسلوك والاول لا يصح أن يقتدي به لانه مثل من وجد كبراً فصار غنياً فانه وإن كان ذاملاً لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا يستقم به التعليم الطالب لا علم بكيفية الاكتساب وأما الثاني فهو الذي يصح لتربية المرید لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنارها واطلع على متاعها ومعاطبها أمكنه ارشاد الغير إلى سواء السبيل والاخبار بحقيقة تلك الأحوال على التخصيل الثالث أن لا ينفق له من الرفقاء والخلطاء والأحوال البدنية والنفسانية إلا ما ينفعه عن الدنيا ويرتفعه في الآخرة وأما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وأما على سبيل التخصيل فهو أن المرید لا بد له من ترك الفضول واجتراح الضرورات أما

الفضول فتحو الاستكثار من المشتبهات سواء كان المشتبهى مالا أو جاهاً أو صيتاً أو استعلاء على الغير أو استكثار من العلوم الا لى لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات جاضرة واللذة العقلية عابثة وايضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غير مألوفة والاضطراب عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغائبة غير المألوفة لاشك انه شديد جدا واما الضروريات فهي المحسوسات وأولها المذوقات والاستقرار على ان البطنة يذهب القطننة وتزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه أيضا لان كثرة المرادله سبب لحصول الملذات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وأمر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لابد من اصلاح أمر الغذاء وذلك بأن يكون قليل الكمية كثير الكيفية أما قليل الكمية فلئلا ينعها باشتغالها بالمضم من التوجه الى القبلية الاصلية وأما كثير الكيفية فليست دارك بقوتها التحلل الحاصل من قلة كميتها ويجب أن يكون امداده للأعضاء الرئيسة شديدا جدا فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم أن الألوان على قسمين مشرقه كالحجرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليق ومظلمة كالسواد والكحلية والعدوية وغيرها والنظر الى الألوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وتنشط النفس لما أن النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الألوان المظلمة يكد الروح ويغم القلب ولذلك يجب أن يكون مسكن المرء يذوم له ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها مستداركا لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي أن تكون نقوشا دقيقة مخملطة لان النفس تشتغل بتأملها فيزيد بها كلالا ولذلك منع الأطباء من نظر المترسمين الى النقوش ومثل هذه العلة كلما كان اللون أقرب الى البساطة والصفاء كان أولى وهو البياض اليق ولذلك كان أحب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ١١٣ أن الاجسام المبصرة على قسمين منها

ما للنظر اليه يشوق صاحبه الى معرفة الله مع الامان من توارث الشهوة ومنها ما للنظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لامع الامان من الشهوة أما الاول

قول مستن لا يثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رقيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المرء الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا ذكرك قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم مندها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائي واجبارها على ما يرتضيه لتثمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير عريضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تشيرونهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تذكرانه تارة

(١٥ اشارات ثانی) فكان للنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيهما واعتبر برقائق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل النفس الامارة واما الثاني فكان للنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان والعلماء فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لامع الامان عن غوائل النفس بل الاكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدث الميل اليها والرغبة في تحصيلها وبصير ذلك قاطعا للمز يد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وايضا فالاستقرار على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث في قلال الجبال والمواضع الخالية تزود الرقة والتفكير في أمر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اياك ومحاسنة الاغنياء واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبة او غيرها والاول هو السماع والاستقرار على انه كلما كان القلب مائلا الى شيء فانه عند السماع بصيرا كثر ميله اليه وأصكر أكثر طاقا وتجردا عن غيره لاسيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا لائبا بالاحوال معشوقة ظهر فيه من الوجد والحنين والالين ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المرء من تقليل الكلام ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه أما التقليل من الكلام فهو شاق على النفس ونسبه ان الانسان خلق فعلا بالطبع والافعال منها ما يكون مسافة لا يمكن من اولها الابتساجم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اسطغر على ايجاد معرفات لما في الضمائر دون غيره واذا كان كذلك فتكون الدواعي باصل الفطرة متوقفة عليه والاضار في ذلك كوزائل فلا يجوز ان الامتناع عنه والحال هذه شديدا اللهم الا عند احتياج العقل خافيه من المضار والضابط

فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنا النفس منه بقيت مشغولة بما فيه من الشعب حيث لا يتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روى ان الصديق رضى الله عنه يعصق لسانه ويقول هذا الذي اوردني الموارد وما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبتة على حب المجازاة لتلاينحط مرتبة في شئ عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان ما لغيره من حالة كاملة توصف بمطلوبة اما في الدين أو في الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان يتشبه بالزهاد في التجرد والانتفاع عن الدنيا ويتشبه بالمساكين والاعتناء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على أهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسمع فاما اذا سدد المرء على نفسه هذين الطريقين فخلص من أكثر هذه الآفات وأمكنه التوجه الى ما يسعد في الدنيا والآخرة وأما المشغومات فليحترز المرء عن الاهوية العفنة والمنغرية وليجتهد في أن يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التغير ليكون ذلك متلاقيا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء أقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلو استعار بشئ من الطيب كان جيدا لانه يعدل اعضاء الرئيسة امداد ابنا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب وأما الملموسات فمن جللتها أمر المنكوح ثم ان المرء ان أمكنه أن يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاءت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاءت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان تقدير أن لا يحصل شئ من الآفات التي هي أقوى الآفات بالكم والكيف لكن فهر النفس حال وصول غذائها أصعب من فهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات ويجب أن لا نؤاخذ فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وأن تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على ما يشهد به الذوق السليم وأما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ هنا ١١٤ وحصرها في ثلاثة أمور الاول تنحية ما دون الحق عن متن الاشارة وبعين

وبسبب ما يتأدى اليهما من الخواص الظاهرة تارة الى ملائحتها فتعزل حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك لدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واخبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متميزة على طاعته متأدية في خدمته تاغربا عماها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها فعال مختلفة بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة متسائلة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب

عليه الزهد الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرران واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلهذا اذ اتركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينتفع

استيلاء

به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اقبل لا بد وأن يقنع

من المرء في مبدأ الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهري فلو منعناه عن الزهد الظاهري الا عند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري أولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على أن الرياء قطرة الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة طالبة لمعرفة الله تعالى ومحبة ولا بد من البحث أولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ما هيته فاعلم انه روى عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد يولد من بني آدم الا ويولد معه قرين من الشيطان ف قيل له وانت يا رسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله أعانني عليه فأسلم الشيطان ومنهم من أنكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فأسلم معناه ان الله تعالى أعانني عليه فأسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من أحاط لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انتفاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات وأما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة أن تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للأمور المجردة بل أن لا تكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبيعتها الى عالم المجردات القدسية وأما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعها والاصرار متابعا لعين العقل متصرفين في الامور المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملها في الامور المناسبة له وان كان الغلب عليه الانتفاع عن الدنيا والقبال على الله تعالى كان عملها في الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة والجنس

والنار ولا يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهم العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما بين الاخر حتى يصل الى المقصد الاقصى فلهذا السرد كرا الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القلبي منصرفه عن التوهمات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امور ثلاثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلا بد من سبب مذكروما ذلك الا للعبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكري تلك المجردات وذلك مما لا يتأني الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة وثانيها الاطمان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذي عبارة بليغة ونغمة رخيمة وسميت رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهي كالاُمور الخارجية المتممة ولا بد من شرحها اما كون القابل ذكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تنمو القوة النفسانية على اصلاح بدنهم مع شدة قربهم اليه فلان لا تنوى على اصلاح بدن آخر كان أولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبادته كنه ما في ضميره ولا بد مع ذلك من قيد آخر ليتفجع به في مطاوعنا هذا ويانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالاتزام وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فان النفس لصكونها من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتقنة اليها بل هي لا تفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظمته ولاح له شيء من مبادئ جلاله وكبريائه فانها هناك تتلشى وتضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول أو أعتبر الانسان عن كمال ١١٥ الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات

بعبارة دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصلة الى كنه المعنى بنهاية بل دلالة مكشوفة من وجهه ومبهمه من وجه آخر فبالقدر الذي حصل من الادراك

استيلاء احداها على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا واما عاصية للعاقلة ثم تقدم قتلوم نفسها فتكون لوامة وانعاسية هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها من هذه السمات في التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس نهبا عن هواها وامرهابطاعة مولاهو لما كانت الاعراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسمات بالعبادة الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على

يحصل اللذة والاستعظام والقدر الذي لم يصل اليه ولم يحيط به بقي مشتاقا اليه فتحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول والام تقبانية بسبب الشوق الى ما يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والالام يكون الشعور بها اتم ولا اختلاطها بحس بها كالحالة الواحدة المترتبة من اللذة والالام فتحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مذهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والخيرة والكلام الواقع على هذا الوجه يكون في أعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلى ماءك وباسماء اقلنى فاننا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من التبرصيع في قوله ابلى واقلى والمطابقة في قوله وباسماء فيا ارض لكان ذلك سببا قليلا والحس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعة التي يجدها منها أكثر كبرا مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا قشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظه قيل فعل ما لم يسم فاعلمه مع ان المراد منه هو سبحانه وذلك لشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه ليكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله يا ارض ابلى ماءك لذهب أكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا ارض وباسماء مشعرة بتقاد أمره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن تقاد أمره فيها كان بالعظمة أجدر فهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض بأسفة الماء لم يبق شيء من تلك الروعة فاما قوله تعالى خذ العصفور وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتغاله على مجاميع الانجلاق الفاضلة لكنها لكونها متناولة لا حوال النفس لا الامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما في الآية الاولى قطر بماء ذكرناه كنهه ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة وكون النغمة رخيمة فقال صاحب الصغاح كلام رقيم أي رقيق وانما يجب ان يكون ذلك لتلايف رغ الدماغ بقوته ولئلا تشتغل النفس عن غيره لان النفس تشتد اشتغالها بالمدرجات القوية وتذهل عن غيرها ثم هنا بحث وهو ان الملائكة

لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يسكن الغضب بنقر أو تار الملاء على الطريقة التي تسمى بردة توسليك وبردة نشا بورو أما الخوف والغم فيعالج بما يشير الغضب بنقر الأوتار في الطريقة التي تسمى بردة حسني وأقول لاشك فيه ان الانسان يختلف أصواته عند اختلاف أحواله من الرضا والغضب والفرح ولا شك أيضا في ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فإذا ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى وأردنا ازدياده فيه أسمعناه الالخان المشجية وان أردنا نقله الى ١١٦ الرجاء أسمعناه الالخان المطربة وان أردنا تقوية نفسه حتى

تصير مستعيلة مستولية
أسمعناه الالخان المناسبة
لذلك وأما كون الفاعل
على سمت رشيد فالمراد
منه ظاهر والفرق بينه
وبين كون الذائل ذكيا
ان الذكاء إشارة الى الزهد
وهذا إشارة الى العبادة
السبب الثالث من أسباب
الرياضة تلطيف السر
والمراد منه جعل السر
مستعدا للتوجه الى تلك
القبلة فانه كان الالبصار
مسيوقا بالنظر الذي هو
عبارة عن تحريك
الخطوة الى سمت المربئي
التاسار وريته والسجاع
مسيوقا بالاسغاء فكذا
الادراكات العقلية
مسيوقة بتلطيف السر
وتجريدته عن الغفلات
وتحديق القوة العاقلة
تحو المطلوب وهذه حالة
يجدها العاقل عند النظر
والتفكير فكانه يصدق العذل
فهو المطلوب ويوجهه اليه
فإذا صرفت المراد من

التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه ولا نقطاع عما دونها ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم بتدريج من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقول في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة اغراض احدها تحية مادون الحق عن مستن الا بتاروه وازالة الموانع الخارجية والثاني تطهير النفس الامارة للمطمئنة ليجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للنسبة وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهئية لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان يتفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التزهد عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكرية يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جانب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والافصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين عن الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ملهم العابد والعارف وبقوى نفسه ليجريها بالتعويذ عن جانب الغرور الى جانب الحق كما مر والثاني الالخان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تعمل عليها الاعجاب بالآيات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحيثما تكون الالخان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتغالها على المحاكاة التي تعمل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعنا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان يفعل فقلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع وسكون النفس فانه ينسب النفس ويجعلها عالية على القوى لاسيما اذا اقتربت بامور أربعة أحدها يعرف الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة ترك صدقه ووعظ من لا يتعطل لا ينجح لان فعله

تلطيف السر فنقول انه يعين عليه امران أحدهما الفكر اللطيف أما الفكر فلانه يقتصر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا يكذب وليس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق وأما اللطيف فلان الفكر قد يكون شافعا شديدا كما في حق المبشرين وقد يكون سهلا كما في حق من يكون ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثاني العيشي العفيف فان العاشق الذي هذا شأنه يكون مترسدا لحوال معشوقه في حركاته وسكناته وحيث يرضاه ورضاه يخطه فيكون توجه الذهن أبدا الى استقراء أفعاله وتصفيح أقواله فيحصل له بذلك ملكة تلطيف اليه ولذلك يصح ان يرى محبون بني عامر في المنام قفيل لما فعل الله به فقال جلني حجة علي من يدهي محبته وهذا آخر غرضنا من شرح

هذا الفصل (إشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياسة حداما عنت له خلجات من اطلاق نور الحق عليه لذينة كانه بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت يكتنفه وجدان وجداليه ١١٧ فوجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه

الغواشي اذا امعن في الارتياض (التفسير عن كذا أي عرض التخالص السالب والاسم الحسنة بالضم ويقال الفرصة خلسة ومض البرق أي لمع لمعانا خفيا ولم يعترض في نواحي الغيم والمعنى ان أول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذينة كانه البرق في سرعة اللهب والاختفاء وتلك الواح مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالافات وكل وقت فانه محفوف بوجد اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقه حصل حنين وأنين بسبب لشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في منبدا الامر تكون قليلة فاذا امعن في لارتياض كثرت (إشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياض فكما ملح شيئا حاج منه الى جناب القدس فتذكر من امره امر افشييه غاشي فيكاد يرى الحق في كل شيء)

يكذب قوله والثلاثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بلغة أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيصة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدة يفيد هاهيته تعد هاتوا الامتناع عن القبول وكذلك للنگيمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفها من الميالات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقتاعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد أي يكون موديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقتناع بالاستدراجات وامثالها فقد ذكر مما يعين عليه شئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكيفية والكمية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء والاستقراغ المفرطين وغيرهما شغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيق مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمال المعشوق لانها آتار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمة ويكون اكثر اعجابه العاشق بصورة المعشوق وخلقه ولونه وقنطاط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين طاعلي استعمالها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شقيقة ذات وجد و رقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا وذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكنتم ومات مات شهيدا (إشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياسة حداما عنت له خلجات من اطلاق نور الحق عليه لذينة كانه بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت يكتنفه وجدان وجداليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض) اقول عن الشيء اعترض وخلص واختلس استلب ومض البرق ومبضا واومض اي لمع لمعانا خفيا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالازادة والرياسة ويزايد بزيادة الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وعلى آله لي مع الله وقت لا يستغنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان السدان بكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استيطاء الوجدان والاخر اسف على قوته (إشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياض فكما ملح شيئا حاج منه الى جناب القدس فتذكر من امره امر افشييه غاشي فيكاد يرى الحق في كل شيء) اقول على أي سار من يعاوأ معن فيه وتوغل في الارض أي سار فيها فابعد منتهى وفوق جدي بعض النسخ بالوجهين أعني ليتوغل ولحمه أي ابصره

التفسير الايقار السبر السبريع والامعان عجب البعير اذ عطف برأسه بالزمام واعاج عليه اعطيف والمعنى انه اذا امعن في الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض ويصير بحيث كلما ملح شيئا انطرب منه الى جناب القدس كما يحكي ابن واجيد من السارين صنع رجلا يبيع القيام ويقول اتيار عشرة بهيمة فيشقي شهقة قليل اذا كان اتيار عشرة بهيمة فكيف حال الاشرار

❦ (إشارة ولعله الى هذا الحديث على عليه غواشيه ويزول عن سكينته فيقربه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستقره غاشية وهدى للتلبس فيه) التفسير استقره الحرف أى استخفه وقعد مستوقرا أى غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سنع له من تلك الاتصالات اضطرب وأما الآن فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجأها أمر عظيم اضطربت وتقلقت بالريضة فاما اذا لفت ذلك الأمر العظيم سكنت واطمأنت والاستقرار يصح هذه القضية ❦ (إشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوفاً والمبعض ١١٨ شهابا يينا وتبلغ له معارفه مستقرة كأنها صجيبة مستمرة ويستمتع فيها

ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسرا (أسفا) التفسير الخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الباطنة من النار أسف على ما فاته وتأسف أى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبى عنه فى حصولها لا بحسب مشيئته ثم انها تنقلب مألوفة بحيث يحصل بحسب مشيئته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة ❦ (إشارة ولعله الى هذا الحديث يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر وهو ظاهر مقيما) التفسير قطع أى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا تكون أحواله البدنية

بنظر خفيف وعاج عنه أى رجع واشئ عنه وعاج به أى قام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الارياض الذى كان معدا لحصوله من قبل ❦ (إشارة ولعله الى هذا الحديث على عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيقربه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستقره غاشية وهدى للتلبس فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكنية الوقار واستوقر فى قعدة أى قعد فعودا منتصبا غير مطمئن واستقره الحرف وما يشبهه أى استخفه والتلبس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غاص الانسان بنفسه فقد يستقره ليكون النفس غائلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا قوال واستمر الف الانسان به و زال عنه الاستقرار لان النفس قد تنأى بآثار تلقيه اذ هى متوقفة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستقرار المذكور لاستنكافه عن الترائى بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبس فيه ❦ (إشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوفاً والمبعض شهابا يينا ويحصل له معارفه مستقرة كأنها صجيبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسرا (أسفا) وفى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينه ينقلب له وفده سكينه يقال وفده فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شغلة نار ساطعة وشهابا يينا أى واضحا وفى بعض النسخ ثباتا أى ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة أى مع الحق الاول اسفا أى متلهفا والمعنى ظاهر ❦ (إشارة ولعله الى هذا الحديث يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر وهو ظاهر مقيما) اقول تغلغل الماء فى الشجر أى تخللها وطلع أى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فبراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضر اعنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غيره ❦ (إشارة ولعله الى هذا الحديث انما يتسرى له هذه المعارف احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) فى بعض النسخ انما يتسنى له أى يفتح ويسهل عليه يقال سناه أى قمحه وسهله ❦ (إشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لا حظ غيره وان لم تكن ملاحظته الاعتبار فيسنع له نزع عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون) يقال عرج عرجا أى ارتقى وعرج عليه نعى أى أقام وعرج اليه وانعرج أى مال وانعطف فانه يعرج ههنا أماما فله فى الارتقاء واما معنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله أى اطاق به واستدار حوله والمعنى ظاهر

عند الخروج كفى عند الرجوع وأما الآن فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كمال عدم غيبته ❦ (إشارة فيما يرجع الى الحضور عند الخلق ❦ (إشارة ولعله الى هذا الحديث انما يتسنى له هذه المعارف احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) التفسير يقال سنى العقدة قسنت أى حلها فانحلت والمعنى ظاهر ❦ (إشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لا حظ غيره وان لم تكن ملاحظته الاعتبار فيسنع له نزع عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون) التفسير قال المحققون من أصحاب الطريقة ما رأيت شيئا الا ورأيت الله بعده فلما ترقوا قالوا امارا يينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا امارا يينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى امارا يينا شيئا الا ورأينا الله وهذه الإشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات

❦ (إشارة فإذا عبر الر ياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا لها شطر الحق ودرت عليه الذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) التفسير در بدر در روا ١١٩ انصب والمفنى انه يصير قلبه كمرآة مجلوة المحاذية لجانب القدس

❦ (إشارة فإذا عبر الر ياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا لها شطر الحق ودرت عليه الذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره أى انصب وقاض ومعناه ان العارف اذا تمت ر ياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دائما صار سره نظالى عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا لها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه أثر الحق وفاضت عليه الذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما به من أثر الحق وكان له نظر ان نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى مقام التردد بين الجانبين ❦ (إشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه لا من حيث هي بزيتها وهناك الحق الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليهما درجات السلوك فيه وهي تنتهى عند المحو والقضاء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها وان ذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه لا من حيث هي بزيتها وبيان ان اللاحظ من حيث هو لاحظه اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دور الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي متشغلة بالحق مترينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينقل عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة قلها منها مبدأ أو وسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمروى على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضا ابتداء ووسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ أورد بعد فصل الرياضه تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت ويمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التى بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينته ويمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضه وثبوتها مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى ❦ (تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول باقيا من اليه فيدأ بالزهد الذى هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر أيضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يهنى ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التى هي تطهير النفس الامارة للنفس المطمئنة لتتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر أيضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز أى اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة أيضا مؤدية الى ما به يحترز عنه ثم عقب

فقتنقش فيه النقوش المطهرة ابداله بسبب تلك النفوس لذات عقلية أبدا ولكنه يكون فى هذه الحالة ملتقنا الى نفسه مبتهجا بذاته لما بها من تلك السعادة الكاملة ❦ (إشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط فان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه لا من حيث هي بزيتها وهناك الحق الوصول) التفسير هذا المقام آخر مقامات السلوك الى الله وأول مقامات الوصول التام الى الله وهو القضاء عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكيته وهناك يحق الوصول ❦ القسم الثالث ❦ فى أحكام العارفين ❦ (تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) التفسير اشتغال الزاهد بتسجئة

هذه ماذون الحق عن متن الاينار اشتغاله بغير الله لان التزهد عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير الى اعيادامه وإقنائه وكل ذلك التفات الى ما سوى الله تعالى وأيضا فاعتداد العابد بكون النفس الامارة للنفس المطمئنة عجزا ذلولا لا خوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته وأما اذا صار فارا صلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انما واصله الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذه ذاتيه

لان الفرق يكون النفس منزلة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المعشوق الاول بالذات احوال نفسه وأما الاشتغال بالحق والاقطاع عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السلوك الى الله فهو الخلاص المطلق (تنبيه العرفان مبتدئ من تقريق ونقض وترك ورفض معن في جمع ما هو جميع صفات الحق للذات المرید للصدق منه الى الواحد ثم وقوف) لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى لا بدوا ان يتكلموا بالاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك الى أن يزول عن قلوبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم وثمره اجتهداهم الا ان ليس الا نحو ما سوى الله عن القلب ثم اذا شمو ارا نعمة الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقولهم وقلوبهم ١٢٥ وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشتد انسهم بالرفيق الاعلى والكائن الاوفى

باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على قصاتها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه به وخيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزنة للذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تبه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متأديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهرا ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم (اشارة العرفان مبتدئ من تقريق ونقض وترك ورفض معن في جمع ما هو جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه الى الواحد ثم وقوف) قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين أهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخليصة وتخليصة كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبى والثاني ايجابى ورعا يعبر عن التخليصة بالتركية ولكل واحد منهما درجات أما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب تقريق ونقض وترك ورفض فالتقريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض تحريك الشيء لينفصل عنه اشياء مستحقة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخليصة وانقطاع عن شئ والرفض ترك مع احوال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تقريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم رفض لا تترك الشواغل كالليل والالتفات اليها عن ذاته تكميلة لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية وأما التخليصة وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل في بيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حيثئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد

اتفقت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لا يجوز عن الفرق والجمع وأما الفرق ففيه ما سوى الله وأما الجمع ففيه الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال وتوعدت الكمال كانت في الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبذلك الصفات ويكفيه اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكى ان المتصور اني حسين بن الخواص في البادية وسأله عن امره فقال اروض في مقام التوكل فقال الحسين اذا أفنيت همرك في التوكل ففي تصل الى الله فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لا يبق نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه في الله فيكون هناك الكمال التام وتراجع الى التفسير وما قوله العرفان مبتدئ من تقريق ونقض وترك ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي اخصناها وأما قوله معن في جميع الصفات هي صفات الحق فاعلم ان قوله معن خبر عن العرفان فانه قال العرفان مبتدئ من كذا معن في كذا وأما جميع صفات الحق فقد فسرنا ما انتهى الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه

❦ (تنبيه من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجوده بل يجرد المعروف به فقد خاض بلجة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها آثار نافيها الاختصار فأنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال فمن أحب أن يتعرفها فليتردد إلى أن يصير من أهل المشاهدة دين المشاهدة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للآثار) التفسير لما ادعى فيه ما تقدم أن التبجح بزيته للذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تبه أعاد هذا الكلام ههنا في معرض آخر وهو أن من كان مطلوبه من معرفة الله نفس تلك المعرفة فتعد قال بالثاني أن له مطلوبات ١٢١ بالذات سوى الله تعالى وأما من كان مطلوبه من

المعرفة المعروف حتى انه لو أمكنه وجوده بالذات المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض بلجة الوصول ووصل إلى فعر التحقيق وساحل النجاة المطلق وأما قوله وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران سفر إلى الله وهو متناه لانه عبارة عن العبد ور عما سوى الله وإذا كان ما سوى الله متناهيا فالعبد ور عليه متناه وسفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جلاله غير متناه ولا يزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض والشيخ إنما يكلم فيما تقدم في منازل السفر إلى الله تعالى ثم انه تبه ههنا على أن منازل السفر في الله ليست

فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقه وهذا معنى قوله العرفان ممن في جميع صفات هو جمع صفات الحق للذات المرادة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها أرادته وكذلك سائرها وإذا لا وجرد ذاتية غيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل نعم الله الواحد فهو ولا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهى إلى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلول ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوفرف ❦ (إشارة من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجوده بل يجرد المعروف به فقد خاض بلجة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها آثار نافيها الاختصار فأنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال ومن أحب أن يتعرفها فليتردد إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للآثار) العرفان حالة لا عارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المتبجح بزيته ذاته وان كان بالحق أمام عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجوده بل يجرد المعروف فقط وهو الخاض بلجة الوصول أي معظمه وهناك درجات هي درجات التجلية بالأمور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست بأقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأمور الحقيقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية وذلك لأن الالهيات محيطة غير متناهية والحقيقات محاط بها متناهية وإلى هذا أشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مداداً لكتبنا ربنا بالبحر قبل أن نفد كلمات ربنا الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سالوك إلى الله وفي هذه سالوك في الله وينتهي السالوك بالقبض في التوحيد واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها ثم يعلمونها ثم يعلمونها ثم لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلا عن قوري بدنه فليس يمكن أن يرضع لها القباط فضلا عن أن يعبر عنها بعبارة وكان المعقولات لا تدرك بالالوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما ستبين في النمط العاشر وهو أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد يتراءى في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا. ❦ (تنبيه العارف عيش بش بشام يجعل الصغير

(١٦٦ - اشارات - في) أقل مما تقدم وأما قوله لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة فالسبب فيه أن الالفاظ لا توضع إلا للمعاني المتصورة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند أهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بأزائها. وأضافوا أمكنهم ذلك لكان الإنسان لا يحاط ببلات الالفاظ الموضوعات للمعاني إلا إذا حصلت عنده تلك التصورات بمعلوم أن الجمهوز لا يتصورون تلك المراتب وإذا كان كذلك استحال وصول العبارة إلى تفهيم تلك الدرجات وإذا كان كذلك فكل من أخطأ أن يدركها فليجتهد إلى أن يصير من الواصلين إلى الغي لا من السامعين للآثار. ❦ (تنبيه العارف عيش بش بشام يجعل الصغير

من تواضعه مثل ما يجعل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبیه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) التفسير رجل هش بش أي دخولين يقال الجميع هم سواسية مثل ثمانية أي أشباه والمعنى أن العارف يكون هشا مع كل أحد أما كونه هشا فلأنه عالم بالحق والفرح بالحق دائم بدوام العلم به فلا جرم العارف هشا أبدا سواء كانت الأحوال العاجلة الموجبة للفرح أو الترح وأما محوم كونه هشا فلأنه لا ينظر إلى ما سوى الله من حيث أنه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر إلى الكل من حيث انقسامها إلى الله والكل سواسية في ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل رقيقا بالكل يحكى أن شخصين من هذه الطائفة

١٢٢

من تواضعه كما يجعل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبیه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) أقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم يقال رجل هش بش أي طاق الوجه طيب وبسام أي كثير التيسيم والنبیه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية أي شبيهة وهي قريبة الاشتقاق من لفظه سواء وزنه فعافلة أو ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان أعني الهاشمة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه أشار عز من قائل ورضوان من الله أكبر ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان (تبیه العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالصة وهي في أوقات انزاجه بسر إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو هشا خلق الله بهجته) الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دويه في جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانزعه وخلجه أيضا شغله وأزعجه فانزعج أي ألقاه من مكانه فانقطع وتاح له أي قدر وفي رواية تاح أي ظهر يقال تاح بسر أي أظهره والمعنى أن العارف أحوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف مما يحس به فضلا عما فرقه وتلك الأحوال تكون في أوقات توجهه بسر إلى الحق إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحق أو قدر له حجاب أمام من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداد الوصول أو من جهة حركة سره كأن يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب أحد الجانبين وصوله بالحق بل يسبق منتظرا متحيرا يغلب عليه بسبب ذلك الساتمة من كل وارد غير الحق والملافة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا من أوصافه إماما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لأنه عند الوصول لا يخلو من أحد أمرين أحدهما أن تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات إلى غيره أما القصورها أو لشدة الاشتغال بحيث يكون مشغولا بالحق فقط عافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني أن تكون القوة بحيث تنقذ بالأمور الخارجية لأنها لا تكون شاغلة أباه عن الحق واما عند الانصراف فلأنه يكون حينئذ هشا خلق الله بهجته فيتلقى ما يرد عليه مع

الآخر عن غرضه فقال نصبت شبكة لعل اصطاد كركيا فقال الآخر لكني لا اصطاد الا الكركي وهذا دليل على ان الاول كان بعد في مقام التصرف والصعود من الخلق إلى الخالق والآخر كان في مقام الرضا والنزول من الخالق إلى (تبیه العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالصة وهي في أوقات انزاجه بسر إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو هشا خلق الله تعالى بهجته) التفسير الهمس

الصوت الخفي حفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر تاح سره أظهره والمعنى أن العارف لا يحتمل الانحساس بالأمور الخارجية وتارة يحتملها أما الأول فذلك عند الذهاب إلى الله تعالى لأن احساسه بغيره وإن قل بشوشه وبصده عن الغرض فيه مقدار شدة رغبته في الغرض تكون فقرته عن كل ما يصدر ويقطع فاما الثاني فعند الوصول إلى الله تعالى ثم للنفس هناك مرتبتان المرتبة الأولى أن تكون النفس في غاية القوة فتكون واقية بالجوانب واسعة طام ولا يكون التفاتها إلى الجانب السفلي ما تعاطاها عن الاشتغال بالجانب العلوي بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادئ العالية تقوى وتنشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاضرا قبل ذلك كما أن البدن يصير عند النشاط الشديد أقوى وأقدر فكذلك هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال فتتسع للجانبين والمرتبة الثانية أن لا تتسع للجانبين

لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما لا خير لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول في الاتصال ﴿ تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تستهويه الرجعة فانه مستبصر لسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر برقى ناصح لا بعنف مغير واذ اجسم المعروف فر بما غار عليه من غير أهله (تنبيه العارف في الحديث من حسن اسلام المربي تركه ما لا يعنيه أي لا يهمله نجست من الشئ أي تخبرت خبره حسب الاخبار وتحستها أي تفحصت عنها استهواه الشيطان أي استهامه جسم الشئ أي عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همه في البحث عن أحوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر ولو كان تعتريه الرجعة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذ اعظم المعروف لغير أهله فر بما اعتراه الغيرة منه ١٢٣ لا الحمد لقلوبه رب هب لي مديدا لا ينبغي لاحد من

بعدي ﴿ تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقيته الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ونساء الاحقاد وكيف لا وسره مشغول بالحق (تنبيه العارف هذا الفصل مشتمل على صفات أربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والاثنان سلبيان أما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعية فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمعزل عن تقيته الموت والثاني كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة

انبساط وبشاشة ﴿ تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرجعة فانه مستبصر بسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر برقى ناصح لا بعنف مغير واذ اجسم المعروف فر بما غار عليه من غير أهله (لا يعنيه أي لا يهمله وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسس من الشئ أي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره أي استهامه وغيره أي نسبه الى العار وجسم أي عظم وغار الرجل على أهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شأنه فارغا عن غيره غير متبع لعودة أحد ولا يتحسس الافارغ أو خائف أو غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرجعة وذلك لوقوفه على سر القدر واذ اعظم المعروف فر بما يسره غيرة عليه من غير أهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذ اعظم المعروف بغير أهله فر بما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن ﴿ تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقيته الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ونساء الاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق (أقول الكرم يكون اما يبذل نفع لا يجب بذله أو يكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة أو بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهو وجوديان والثاني اما أن يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفا والعفو واما مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عديميان والعارف موصوف بالجميع كذا ذكر الشيخ وذكره الله ﴿ تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي البرور بما استوى عند العارف القشف والتزلف بل ربما أثر القشف وكذلك ربما استوى عند التفل والعطر بل ربما أثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقاق ما خلا الحق ور بما أصغى الى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من محبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهائم في كل شئ لانه مزينة خطوة من العناية الاولى وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين (أقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس أو فقر قفيرا وأصابه قشف والمتشف الذي

مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب المال والعارف منزّه عن حب الباطل اذ كل شئ ما خلا الله باطل أما السليمان فاحدهما كونه سفاحا لان من لا يفعل أقوى وأشرف من أن يفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء وكيف لا والاستغراق التام في الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه ﴿ تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي البرور بما استوى عند العارف القشف والتزلف بل ربما أثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما أثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقاق ما خلا الحق ور بما أصغى الى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من محبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهائم في كل شئ لانه مزينة خطوة منها العناية الاولى وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين (قال صاحب الصفاح رجل قشف انما

لوحته الشمس أو الفجر تغير أترقة النعمة أي أطقته رجل ثقل أي غير منطبق عقيلة كل شيء أكرمه إذا تاداهت من النعمة الخطوة والخطوة بالكسر والضم الخط والمشي أن العارف قد يكون بحيث يستوي عنده الجيد والردى من أحوال الدنيا وذلك عندما يكون الخاطر بباله استحقاق ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شيء إلى أحسنه وذلك لا مريد من أحدهما أن الأحسن عناية الله به أتم ركلا كان عناية الله به أتم كان عناية الإنسان به بحيث أن يكون أتم لا من حيث أنه هو بل من حيث أنه يتخلق في ذلك بإخلاق الله وثانيهما أن العارف إذا استأنس بالكمال الحق في الحق ثم رجع إلى عالم الحس فكما كان أكل كل إلى تلك العقليات أقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم أن هذه الأحوال قد تختلف بحسب عارف فيزود وتختلف ١٢٤ في عارف واحد بحسب وقتين ﴿ تنبيه والعارف ربما ذهل فيما

يصار به إليه ففعل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما بعده ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف ﴿ (إشارة جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل واحد أو أن يطلع إليه الواحد بعد واحد ولذلك فإن ما شتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأزعه فليتهم نفسه لها لا تناسبه وكل يسر لما خلق له) أقول الشريعة مورد الشارة واشمأز عنه أي قبض قبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصين إلى الحق والإشارة إلى أن سبب انكسار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس أعداء ما جهلوا وإلى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالانساب المحض بل إنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط العاشر في أسرار الآيات يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الأفعال الشاقة والأخبار عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الأجمال ﴿ (إشارة إذا بلغنا أن عارفا أمسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجج بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) أقول يقال ما رزأت ماله أي ما نقصت وارثا الشيء تنقص ومنه الزينة وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في الشهيات الحسية والاسجج حسن العفو ومنه قولهم إذا مملكت

يتباع بالقوت وبالمرقع وأترقته النعمة أي أطقته وهو ثقل من الثقل أي غير منطبق واصغى إليه أي مال وعقيلة كل شيء أكرمه وعقيلة البعردرة والحداج النقصان والسقط ردى والمتاع وارة دأى طلب مع اختلاف في محي وذهاب والبهاء الحسن والمزية القضية وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر أي قرباؤه ونزله وعكف عليه أي أقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لأنه مزيه حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب بل العارف إلى البهاء أحدهما فضل العناية به والثاني مناسبة الأمر القدسي ﴿ (تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ففعل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما بعده ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف) أقول اجترح أي كسب والمراد أن العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ففعل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يبصر بذلك متأنما لأنه في حكم من لا يكلف لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك أو بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالبائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين ﴿ (إشارة جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل واحد أو يطلع إليه الواحد بعد واحد ولذلك فإن ما شتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأزعه فليتهم نفسه لها لا تناسبه وكل يسر لما خلق له) أقول الشريعة مورد الشارة واشمأز عنه أي قبض قبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصين إلى الحق والإشارة إلى أن سبب انكسار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس أعداء ما جهلوا وإلى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالانساب المحض بل إنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط العاشر في أسرار الآيات يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الأفعال الشاقة والأخبار عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الأجمال ﴿ (إشارة إذا بلغنا أن عارفا أمسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجج بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) أقول يقال ما رزأت ماله أي ما نقصت وارثا الشيء تنقص ومنه الزينة وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في الشهيات الحسية والاسجج حسن العفو ومنه قولهم إذا مملكت

المغفل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد أن ذلك لنقصانه لا لتقصان هذا الأمر ونعم ما قال فاسجج أرسطا طاليس حيث قال من أراد الشروع في هذه الصناعة فليستجدث لنفسه فطرة أخرى هذا آخر الكلام في هذا النمط ويتلوه النمط العاشر في أسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى النمط العاشر في أسرار الآيات الغرض من هذا النمط في كراسي باب الخوارق في أمور أربعة (أ) في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) في سبب التمكن من الأفعال الشاقة (ج) في سبب التمكن من الأخبار عن الغيوب (د) في سبب التمكن من التصرف في العناصر ﴿ (المسئلة الأولى) في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة ﴿ (إشارة إذا بلغنا أن عارفا أمسك عن القوت المرزوق مدة غير معتادة فاسجج بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) التفسير قال رضي الله عنه القوت المرزوق أي المنقوص قال صاحب الصحاح ما رزأت ماله أي ما نقصت وارثا الشيء تنقص وأما قوله فاسجج قال

صاحبها يقال اذا سالت فاسجد اي سهل الفظن وارفق والمعنى ان العارف لا بد وان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان ذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات (تنبيه يذكّر ان القوى الطبيعية التي فيها اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غلبه عن البدل فربما تقطع عن صاحبها العذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مده هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) التفسير قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قديم في المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلط الفاسدة فلا يجرم لا تنفرغ لتحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما هنا لانه ليس ههنا رطوبات فضليه تشتغل الحرارة بتحليلها لا ناقول تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل في ١٢٥ الجملة والحرارة محالة والحرارة الغريزية

مما بين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية أولى بالتحفظ والحرارة الغريزية أولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل بالحرارة الغريزية أولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريزية معها ثبت ضعف العذر المذكور (تنبيه اليس قد بان لك ان الهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها ههنا هيات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا رأيت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة

فاسجد ويقال اذا سالت فاسجد اي سهل الفظن وارفق (تنبيه تذكّر ان القوى الطبيعية التي فيها اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غلبه عن البدل فربما تقطع عن صاحبها العذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مده هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة) اقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود لذلك به الشئ يخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة الاستبعاد وأشار الى وجوده بسببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى به أعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذا كان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الايان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه (تنبيه اليس قد بان لك ان الهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا رأيت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متواترة) اقول تنبيه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد يفعل عن هيات تعرض لصاحبه أولا (اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في هياتها التي تزعج اليها احتيج اليها اولم يحتاج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها وقفت الافعال الطبيعية

وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متواترة) التفسير لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور تسرع الآن في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هيشة اولافى لنفس ثم هبطت الى القوى البدنية ور بما كانت بالعكس فحصلت هيشة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون اشتغال نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرفها عن العلائق الجسمانية بالكلية سبيلا لان تنزل منها الى القوى الطبيعية هيات مناسبة لتلك الهيشة حتى انها لا تشغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما أوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال أفعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا أولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد ان تنفرد عند استكمالها على حفظ المزاج الاصل عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام آييت عند ربّي يطعني ويستغفري (تنبيه اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في هياتها التي تزعج اليها احتيج اولم يحتاج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها وقفت الافعال الطبيعية

المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يغري عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك في أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فالعارف بالمرض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك مضاد المذهب (الطبيعة) التفسير قال رضى الله عنه لما ذكر السبب الاجالى شرع الا في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المبطنة فنقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة أو لم تحتاج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم تنفرغ لافعالها فلا جرم وقعت هذه الاحوال الطبيعية في حق العارفين ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا أولى من ثلاثة أوجه أحدها انه حصل في المرض الحار حرارة غريبة محالة وهي غير حاصله ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية ١٢٦ والحيوانية هنالك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة

وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل في المرض الحار اتحاد حركات كثيرة بدنية وهي محالة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هنالك اغراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد اذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحياة والقوة والسحنة مجفوفة هنالك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان تبقى في العارفين مجفوفة مع عدم هذه الاسباب كان أولى هذا تقرير مافي الكتاب ولقائل أن يقول تأثير الحرارة

المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يغري عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك في أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فالعارف بالمرض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك مضاد المذهب (الطبيعة) أقول السبب في كون العرفان مقتضى الالامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعاليها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الالامساك العرفاني والالامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الالامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون أحدهما مقتضى الالامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببها اما المرضى فمخالفة لها للسبب الذي ذكرناه وهو وجودان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيوخ بين ان العرفان باقتضاء الالامساك أولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بأمرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء أحدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا تزول جسد الامع تعادل الاركان وتغذي الحرارة العريضة بها وكلما كانت القوى أكثر كانت الحاجة الى ما يحفظها أشد والعرفان يختص بأمر يقتضي أيضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افعاليها عند مشايعتها للنفس فاذا العرفان باقتضاء الالامساك أولى من المرض وقد ظهر عند ذلك

العريضة والقوة الماضية في النضج والتحليل اما ان تكون بالاختيار او لا بالاختيار جواز والاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات ذاتها فهي حصلت ذاتها الاستحال أن لا يحصل الاثر وجبته لا يبقى تحت ما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن أن يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة العريضة مخالفة بالنوع والمساهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الحرارة العريضة توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط أن لا يعرض للنفس حالة مستفزة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والقرح الشديد وكما تكون ليلية البحران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد أن يكون استغراق نفوس أولياء الله في محبته ما دعا للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه ليس الغرض من هذه المطالب أن يقطع بصحة هذه الاسباب بل أن يبطل قطع المتكبر بامتناعها وفيما ذكرناه قد حصل هذا المطالب وبالله العصمة (المسألة الثانية) في سبب التمكن من الافعال الشاقة

❦ (إشارة إذا بلغت ان مارفا أطاق بقوته فلا أو تحركا أو حركه يخرج عن وسع مثله فلا تلقه بكل ذلك الاستيثار فلقه بعد إلى سببه سيلا في اعتبارك لمذاهب الطبيعة) قال رضى الله عنه هذا الفصل غنى عن الشرى ❦ (تنبيه قد يكون الانسان وهو على اعتدال من أحواله حدم من المنه محصورا المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما تقتضيه قوته من ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلافه كما تعرض له عند الخوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما يقتضاه منتهى منتهى حتى يستقل به بكنه قوته كما تعرض له في الغضب أو المنافسة وكما تعرض له عند الاعتدال وكما تعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فأولت القوى التي تعرض له سلاطة أو غشيتة عزه كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند طرب أو غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة) التفسير قال رضى الله عنه المنه بالقوة القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العز خلاف الدل وانرجع إلى المقصود ١٢٧ فنقول نرى لكل واحد من الناس مقدارا

معلوما من القوة والقدرة ثم قد تعرض له ما يصير عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه أولا وذلك كالخوف والحزن وقد تعرض له ما يصير عنده القوى أقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة بأضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فإذا رأينا القدر والحاصل من القوة عند الاعتدال مما يختلف حاله بالشدة والضعف لا اختلاف أحوال نفسانية فلا عجب لو سار الأمر في حق العارف كذلك فإذا عرفت أنه

جواز اختصاص العارف بالامساك عن العداة مدة لا يعيش غيره به غير عداة تلك المدة ❦ (إشارة إذا بلغت ان مارفا أطاق بقوته فلا أو تحركا أو حركه يخرج عن وسع مثله فلا تلقه بكل ذلك الاستيثار فلقه بعد إلى سببه سيلا في اعتبارك لمذاهب الطبيعة) أقول هذه خاصية أخرى للعارف قد ادعى أمكانها في هذا الفصل وسيمجي بيانه في فصل بعده ❦ (تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من أحواله حدم من المنه محصورا المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما تقتضيه قوته من ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلافه كما تعرض له عند خوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما يقتضاه منتهى منتهى حتى يستقل به بكنه قوته كما تعرض له في الغضب أو المنافسة وكما تعرض له عند الاعتدال وكما يعن عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فأولت القوى التي تعرض له سلاطة أو غشيتة عزه كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند غضب أو طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة) أقول المنه القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتباح وأولت له أى أعطت يقال أوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لا تقباض الروح وحركته إلى داخل كالخوف والخوف يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة أو لا تبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لا ضراره بالدماع والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف بهجه الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعزازا بالحق أوجيه الهبة أشدهما يكون لغيره كان اقتداره على حركه لا يقدر غيره عليها أمر امكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب إلى علي رضى الله عنه والله ما قلعت باب خير بقوة جسدية ولكن قلعتها بقوة ربانية ❦ (تنبيه وإذا بلغت ان مارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما بشرى أو نذير فصدق ولا يتعسر علينا الايمان به فان ذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) أقول هذه خاصية أخرى اشرف من المذكورتين ادعاهما في هذا الفصل

هزة كما تعرض عند الفرح أو رثت القوة سلاطة وان غشيتة عزه كما عند المنافسة أفادت القوة حية ثم يكون ذلك أعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة وجاصل الكلام أن لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الأحوال النفسانية فلا استعالة في أن يكون للعارف حالة نفسانية تكون سبيلا لشداد قوته إلى حد خارج للعادة وهذا الكلام ههنا مثل ما يقولونه في اثبات القوة القدسية وهو أنارأنا أحوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب النقصان منتهيا إلى من لا يفهم الشيء الا قليلا قليلا فلا يستبعد لو وصل في طرف الكمال إلى من يفهم أكثر الأشياء في أسرع وقت فكذلك ههنا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة إلى حد خارج للمادة ❦ (المسئلة الثالثة في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب) (إشارة وإذا بلغت ان مارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما بشرى أو نذير فصدق ولا يتعسر علينا الايمان به فان ذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) قال رضى الله عنه هذا الفصل غنى عن التفسير

❦ (أشارة التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب ثلما في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الأماكن إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان وأما التجربة فالتجربة قائم على التعارف بشهيدان به وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم الا أن يكون أحدهم فاء المزاج نائم قوى التخيل والذكور أما القياس فاستنبص فيه من تنبيهات) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان إمكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب أن يكون في اليقظة أيضا ممكنة أما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع أما التجربة فهو أن يتفق للانسان أن يرى شيأ في المنام ثم وقع أمامه مع ذلك الرؤيا أو تعبيره وذلك يدل على ما قلناه وأما التسامع فهو أن من لم يتبين له ذلك فلا شك أنه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لحلق عظيم من الموجودين في الوقت والمضامين أما بيان المقدمة الثانية فهو أنه لما صح ذلك في حال المنام لم يمكن القطع على استحالته حال اليقظة بل لو قدرنا أن الناس لم يجربوا وقوع ذلك في النوم لمكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال النوم أشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان

١٢٨

استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان

سببها في ستة عشر فصلا بعده ❦ (أشارة التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب ثلما في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الأماكن إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان وأما التجربة فالتجربة قائم على التعارف بشهيدان به وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم الا أن يكون أحدهم فاء المزاج نائم قوى التخيل والذكور أما القياس فاستنبص فيه من تنبيهات) أقول يز يد بيان المطلوب على وجه مقتنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضا ليس بجديد ولا منه مانع اللهم الا ما نعا يمكن ان يزول ويرتفع الاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب في النوم فيسدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامر من أحدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للتأخر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع التروى فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه لنائم في نفسه بالتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكورة وفي كونه مطابقا للصور المثلة في المبادئ المفارقة إلى روال الموانع المزاجية وأما القياس فعلى ما يجي بيانه ❦ (تنبيه قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها قوس ذات ادراكات جزئية وازادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها كالمبادئ تقوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها ملاقة ما كالنفوس نامع ابداننا وانما تنال تلك العلاقة كالأماحقا صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك نظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية في العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معا) أقول القياس الدال على إمكان

قرائعهم ردة أفكارهم وأتظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعبجروا ثم ان واحدا منهم صار كالميت وطلت حركته وأدراكه وعرف ذلك الغيب لقيل بان ذلك محال ولاختجروا عليه بان ما عجز عنه القوى الكامل فالناقص الضعيف أولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم مما زال الاستبعاد والعناد تثبت بما قررنا أن حصول مغرف المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبان يكون ممكنا حال اليقظة أولى

واعلم أنا لا نستدل بصحة إحدى الحالتين على القطع بصحة في الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد المنسكرو حصول الرأي اطلاع لا خلق والاخرى ❦ (تنبيه قد علمت مما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت أن الاجسام السماوية لها قوس ذات ادراكات جزئية وازادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها كالمبادئ تقوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها ملاقة ما كالنفوس نامع ابداننا وانما تنال تلك العلاقة كالأماحقا صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك نظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية في العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معا) النفسير قال الشارح رضي الله عنه وأرضاه لما ذكر السبب الاجالي شرح الاتن في ذكر شبهه على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك مبني على مقدمتين احدهما أن العقول والنفوس السماوية عالمها بالجزئيات أما العقول فهذه كلي وأما النفوس فهي على وجه جزئي وثانيهما أن النفوس الناطقة لا يمنع عليها استغادة العلم

بالحركات من تلك العقول والنفوس وأما المقدمة الأولى فهي التي يشتمل عليها هذا الفصل وأعلم أنا قد دللنا على أن العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلى لأن جميع الجزئيات منتهية إليها في سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا أيضاً على أن للفلك نفساً هي قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودللنا على أن حوادث هذا العالم مستندة إلى الحركات الفلكية ودللنا على أن العلة القريبة لتلك الحركات هي النفس وعرفت أن العلم بالعلة علة للعالم بالمعلول فيلزم من مجموع هذه المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات وهذا ان الاصلان قد مر تقريرهما لكننا أعدناهما للتذكير ثم ههنا أمر آخر وهو أن للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيئاً ثالث وهو النفس الناطقة يعني أنه ليس بجسم ولا بجسماني في ذاته ولكن له علاقة مع الفلك وبسبب تلك العلاقة يستفيد كالات متحدة كما أن النفس الناطقة التي لنا ان لم تكن جسماء ولا جسمانية لكن لها تعلق بايدنا واولا اجل ذلك التعلق قد مر على انساب الكمالات العقلية وقد مر تقرير هذا المعنى في النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقرير أيضاً فجميع الجزئيات التي تحدث في هذا العالم معلول للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية وارجع الى التفسير ا ما قوله قد علمت فيما سبق أن الجزئيات المنقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلى فاعلم أن المراد من النفس ههنا العلم

١٢٩

فقوله الجزئيات المنقوشة في العالم

اطلاع لا لبان على الغيب حاتى لومه ويقتضيه مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة من رسمه
في المبادئ العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترسم بما هو من رسم فيها والمقدمة الاولى قد
ثبتت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوى
نقشاً على وجهه كلى اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلى في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام
السماوية الى قوله في العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها من
كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادئ تحريكها الى ما تنمى من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن
العلم بالماضول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بامرها التي هي معلولات
الحركات الفلكية ولو ازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية من رسمه في شئ
والجزئيات الحسية من رسمه في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه
ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات
نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً لا فلاك فانه قول بارتسامها معاً في شئ واحد وهذا الكلام
قضيه شرطية ولقطة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كلاً امامتعلقاً به
وحقاً خبرها وقوله صار الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في
المبادئ على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأين عندها احدهما كلى
والآخر جزئى فانهم ما قد يستلزمان النتيجة كفى لذهن الانسانى ولقطة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع
على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله

معلومة للعقول والنفس وكان ربما خطر ببال أحدان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حضورها واما العقول فان علمها الجزئيات بهذه حاضرا أبدا فاشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعني أن لم هذه العقول بالجزئيات كما أنه حاصل أبدا وكذا علم النفوس حاصل أبدا لانها عال هذه الجزئيات وهي عالمة بذواتها أبدا فهي عالمة بهذه الجزئيات أبدا فالعلمان موجودان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه أن يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادئ فاذا كانت المبادئ عالمة بجميع هذه الجزئيات أمكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ما سبق قبل وقرعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب ﴿ (إشارة وانفسك أن تنتش بنفسك ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ينتش فيها من عالمه ولا يزيدك استبصارا) التفسير لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن في تقرير المقدمة الثانية وهي ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادئ ثم ١٣٠ بين هذه المقدمة في هذا الفصل على سبيل الاجال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل

فاما البيان الاجالى فهو أن النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادئ لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادته العلوم عند ذلك الاتصال حاصلًا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا ﴿ (تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعاجه شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمل العزل آت له ثابت دون حركته

ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المقارقة نفسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحتية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكاري ما اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبه اعليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من رأى المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ أو النقشان معا وهو اظهر رأى وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأى الاول أو النقشان معا بحسب الرأى الثانى ﴿ (إشارة ونفسك أن تنتش بنفسك ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ينتش فيها من عالمه ولا يزيدك استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودى وهو حصول الاستعداد وعدى وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد عت قابلية فاذا ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم لاجالى في عدة فصول ﴿ (تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعاجه شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمل العزل آت له ثابت دون حركته

الفكرية التي يفرقها كثير الى آت له وعرض أيضا شئ آخر هو أن النفس أيضا انما تجذب الى جهة الحركة القوية فتنجلى عن أفعالها التي لها بالاستعداد واذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به) التفسير قال رضى الله عنه الآن شرع في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام في ذلك يستدعى مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره في هذا الفصل وهي ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخراة القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر وأيضا فان اشتغال النفس بما هي مستندة به يمنعها من اطاعة سائر القوى على أفعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادرة عن القوى الخسائية تركت النفس الاشتغال بأفعالها التي لها بالاستعداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وأيضا فالنفس اذا

استخدمت الحواس الباطنة خات الحواس الظاهرة أي ضعفت ولذلك فإن الانسان حال ما يكون مستغرفا في تخيل أو فكر ربحا حضر
عنده المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشئ من ذلك ﴿ تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا
تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وبعزال النافس الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقى في حكم المشاهدة
دون المتوهم وايحضر ذكر ما قيل لك في أمر القطر النازل خطا مستقيما وانتقش النقطة الجواله محيطه دائرة فاذا تمثلت الصورة
في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقاءها مع بقاء المحسوس أو
ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس (ان أمكن) التفسير هذه مقدمة

١٣١

ثانية المطلوب
وتقريبها اقاينا
ماهية الحس المشترك
فيما تقدم وبيان
بحصولها في خاص
الامور التي يحس
بالحواس الجسية وان
هذه المحسوسات متى
ارتسمت فيه صارت
محسوسة مشاهدة
وان لم يبق في الخارج
وبينا ذلك باقا نرى
القطرة النازلة خطا
مستقيما والنقطة
الجواله دائرة واعلم أن
للصور المرتسمة في
الحس المشترك في
الاجسام فيها أربع
درجات في الاحساس
بها احدها أن تصير
مشاهدة في ابتداء
ارتسامها فيه من
المحسوسات الخارجة
وثانيها ان تبقى الاجسام
بها مع بقاء المحسوسات

يتمتعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجهة ذببة متنازعة وتمثل
بالتغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير أكثر اعاده لذكر احكامه
وبدأ باستغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال
العقل آله أي جعل الانجذاب الفكري الذي هو آلة العقل في حركته العقلية ميسلا للعقل نحو الظاهر منبثا
منقطع بدون تلك الحركة المقترنة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه أي امال ذلك الانجذاب العقل
اليه وفي بعض النسخ أضل العقل آله أي أضل في سلوكه سبيله بحر كتمه تلك ثم قال وعرض أيضا شئ آخر
أي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيه اندركه شئ آخر وهو تخيلها عن افعالها
الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال
واذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خات الحواس الظاهرة أي ضعفت يقال خات
الحروا الرجل أي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ خات أي تحجرت في أمرها والباقي ظاهر ﴿ تنبيه
الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وبعزال النافس الحسي عن
الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقى في حكم المشاهدة دون المتوهم وليحضر ذكر ما قيل لك
في أمر القطر النازل خطا مستقيما وانتقش النقطة الجواله محيطه دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس
المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقاءها مع بقاء
المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس (ان أمكن) هذه مقدمة اخرى
وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا مادام مرتسما فيه
وللارتسام سبب لا محالة اما من داخل واما من خارج والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول
صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المتقلة
الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول
عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم
الانها وأما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم
الشيخ في هذا الفصل بوجوده ﴿ (إشارة قديس شاهد قوم من المرضى والمرورين صور المحسوسة ظاهرة
حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن
والحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي أيضا تنتقش

في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى واربعا حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج اليت
واذا عرفت ذلك فنقول أمر القطرة النازلة والنقطة الجواله دائرة على الاقسام الثلاثة لاول وأما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر
﴿ (إشارة قديس شاهد قوم من المرضى والمرورين صور المحسوسة ظاهرة عائرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا
من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي
أيضا تنتقش

في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقرى بما يجري بين المرآيا المتقابلة) التفسير قال رضى الله عنه لما كان الاستدلال
بالقطرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لابد من اثباتها في المطلوب الذي
نحن بصدده لا جرم افتقر الى ذكر دلالة أخرى وتقريرها أن المرضى والممرودين يشاهدون صوراً محسوسة مع أنه لا يراها غيرهم فذلك
الصور إما أن تكون معدومة أو موجودة لا جائز أن تكون معدومة لأن العدم نقي محض والنقي المحض لا يكون مشاهداً فهي إذن
موجودة فإما أن تكون موجودة في الخارج أو لا في الخارج وباطل والاول باطل لان الحس سليم الحس فهي إذن غير موجودة في
الخارج فإما أن تكون موجودة في النفس الناطقة أو في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا ترسم
فيها صور المحسوسات فهي إذن مرتسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي إما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان
أعمى ولا نرى ما شاهد شاهد ذلك بالليل لان البصر لا يدرك

١٣٢

في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقرى بما يجري بين المرآيا المتقابلة) أقول يريد إقامة
الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره أن الصور التي يشاهدها المتبرسمون من
المرضى مثلاً والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الأصلي ممن يعد من الأصحاء ليست بمعدومة لأن
المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والاشاهد ها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنية من شأنها أن
ترسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأديده الحواس
الظاهرة فهو إذن إما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفه في خزانة الخيال أو من سبب مؤثر في سبب
باطن يعنى النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى
وإذا ثبت هذا ثبت أن الحس المشترك ينتقش من الصور الجاثلة في معدن التخيل والتوهم أى الصور التي
تتعلق بها أفعال هاتين القوتين فإن المتخيلة إذا أخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من
الصور في الحس المشترك كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك أى
ينتقش ما يتعلق بالخيال والتوهم من تلك الصور ولو احقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك
من الخارج وهذا يشبهه تعاكس الصور في المرآيا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول القاضى الشارح تجويز
مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة معارضة بمشكلة فإن انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور
أي سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين (تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش
شاعلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بزوايا يفضيه منه
غصبا وعقلي باطن أو وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالأذعان له عن
التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد
الشاعلين بقي شاغل واحد فرما عجز عن الضبط فيسلط التخيل على الحس المشترك فلو ح في الصور
محسوسة مشاهدة) أقول ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطنى يجب ان يدوم مادام الراسم

الا الموجود في الخارج
فعلما أن في البدن قوة
جسمانية غير القوة
الباصرة وهي التي أدركت
هذه الصور فثبت بما
ذكرنا أن الحس المشترك
قد يشاهد صوراً لا وجود
لها في الخارج البتة
وإذا ثبت أن هذه
الصور ماوردت عليه
من الخارج وجب أن
يكون ورودها عليه
من الداخل وذلك اذا
كان في خزانة الخيال
صور مخزونة فاذا
انتقلت الى الحس
المشترك صارت محسوسة
أو تركب القوة المتخيلة
سوداً ترسم تلك الصور
في الحس المشترك واعلم

أنه كما يجوز أن ترسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم تنتقل الى خزانة الخيال فكذلك والمرسم
لا بأس بان تنتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال أو الصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال بين
المرآيا المتقابلة ولقائل أن يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشئ المبصر أو المسموع أن لا تكون موجودة في الخارج كانت السفسطة
لازمة لكم بحيث لا يكون لكم عنها حيص (تنبيه ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاعلان حسى خارج يشغل لوح الحس
المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بزوايا يفضيه منه غصبا وعقلي باطن أو وهمى باطن يضبط التخيل على الاعتدال
متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالأذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة
وإذا شغل أحد الشاعلين بقي شاغل واحد فرما عجز عن الضبط فيسلط التخيل على الحس المشترك فلو ح في الصور محسوسة مشاهدة)
التفسير قال رضى الله عنه وأرضاه لما بين أن الصور المرتسمة في التخيل قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصبح مشاهدة محسوسة وان لم
يتمكن موجوده في الخارج كان لقائل أن يقول لو جاز أن يكون الامر كذلك لوجب أن تصبح جميع الصور المتخيلة محسوسة والاقام الفرق

بين وقت أو حال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الأمر وذلك من وجهين أحدهما أن الذي هو الحس المشترك فإنه إذا كان مشغولا بالصورة الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور أخرى لأن اللوح إذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمنع أن يرسم فيها الصور المخزونة في الخيال ولقائل أن يقول الصورة ما أن تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها أو لا تقبلها فإن كان الأول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصورة الصاعدة إليه من الحواس الظاهرة أن لا يتسع للصورة الهابطة إليه من الخيال والتمثيلية وإن كان الثاني استحال أن يكون محل الاشباع العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره ولترجع إلى المقصود فتقول وأما المانع الثاني وهو عائد إلى القاعل فإن العقل أو لوهم إذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة مشغولة بخدمة أحد ههنا لم تنفرغ الأفعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشريحها ومتى لم توجد تلك الصور استحال انجذابها إلى الحس المشترك فهذا هو المانع إذا وجد المانع يحصل الأمر المذكور وأما إذا زال أحد ههنا وبقي الآخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولى التخييل على الحس المشترك ١٣٣ ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة (إشارة

النوم شاغل للحس
الظاهر شغلا ظاهرا
وقد يشغل ذات النفس
في الأصل فيجذب معه
إلى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء
المتصرف فيه الطالبة
للراحة عن الحركات
الأخرى انجذابا قد دلت
عليه فإنها إن استبدت
بأعمال نفسها شغلت
الطبيعة عن أعمالها
شغلا ما على ما نهت عليه
فيكون من الصواب
الطبيعي أن يكون للنفس
انجذاب مالى مظاهرة
الطبيعة شاغل على أن
النوم أشبه بالمرض منه
بالصحة فإذا كان كذلك

والمرسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم أن ههنا مانعا فيه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر أنه ينقسم إلى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فإنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبرزه عن التمثيلية بزاى يسلب عنه سلبا ويغصبه غصبا وإلى ما يمنع القاعل عن العمل وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما إذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبرا للتفكير والتخييل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخييل أو التفكير عن الإعمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يجنبهما من الأمور المعقولة أو الموهومة أما إذا سكن أحد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخييل إلى قوله فلوح التصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض القاضل الشارح بأن الصغيران يمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش يمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وإن لم يمكن استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباع العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر (إشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس أيضا في الأصل بما يجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى انجذابا قد دلت عليه فإنها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا ما على ما نهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب مالى مظاهرة الطبيعة شاغل على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة فإذا كان كذلك كانت القوى التمثيلية الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه المشاهدة) أقول يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما وبأن النوم فان سكوت الحس

كانت القوى التمثيلية الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه المشاهدة فترى في المنام أحوال في حكم المشاهد التفسير قال الامام الشارح رضي الله عنه لما تبين أنه كيف ينبغي أن يكون الأمر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الأمر مما يعرض في النوم أراد أن يبين حصول تلك الأسباب التي ذكرها في المنام وأعلم أنه لا شبهة أن النوم مانع للحواس الظاهرة عن أفعالها وقد يكون أيضا مانعا للنفس الناطقة عن أفعالها وذلك إذا اشتغلت النفس الناطقة بأعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء فلا تاقدر لنا على أن النفس متى اشتغلت بأعمالها التي هي مستندة بها شغلت سائر القوى عن الاشتغال في أعمالها فلو اشتغلت النفس بأعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لم يتم الهضم وما لا بل كان ناقضا ضعيفا فلا يحصل ذلك كان من الصواب أن يكون للنفس انجذاب إلى معارضة الطبيعة حتى اشتغلت الطبيعة بالهضم وأيضا فالنوم أشبه بالمرض منه بالصحة وإذا عرفت ذلك فتقول انه عند النوم خصص القاعل لهذه الاشباع والقابل لها أما القاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن وإعانة القوة الهاضمة فلا تنفرغ لتدبير القوة التمثيلية فتكون القوة التمثيلية مشغولة بنفسها متمكنة من التشييع والتلويع كيف شاءت وأرادت من غير مانع وأما القابل فلان

لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة ومتى حصل التفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل
 لاجل هذه الصورة في المنام وصارت الامور المشاهدة (اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت
 النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستكر أن تلوح الصور المتخيلة في
 لوح الحس المشترك فتصور أحد الضابطين) ١٣٤ التفسير أما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شيء واحد وهو أن

النفس لا شغلها باصلاح
 البدن ضعفت عن
 تدبير المتخيلة فاستولت
 المتخيلة رقيت على
 التشبيح فلاحت تلك
 الاشباح في لوح الحس
 المشترك (تنبيه انه
 كلما كانت النفس اقوى
 قوة كان انفعالها عن
 المحاذاة اقل وكان
 ضبطها للجانبين اشد
 وكلما كان بالعكس كان
 ذلك بالعكس وكذلك
 كلما كانت النفس
 اقوى قوة كان اشتغالها
 بالشواغل اقل وكان
 يفضل منها عن الجانب
 الاخر فقله أكثر فاذا
 كانت شديدة القوة كان
 هذا المعنى فيها قويا ثم اذا
 كانت مترددة كانت
 تحفظها عن مضادات
 الرياضة وتصرفها في
 مناسباتها اقوى)
 التفسير المراد من هذا
 الفصل بيان أمرين
 الأول ان النفس اذا
 كانت قوية قويت على

الظاهر الذي هو أحد الشاغلين في نفسه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضا يكون أكثر
 وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشغولة في آثار الاحوال بالنصرف في الغذاء وهضمه ويطلب الاستراحة عن
 سائر الحركات المقترنة للاعياء فتجذب النفس اليها بشيئين أحدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت
 في شأنها اشاعتها الطبيعة على ما هي فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
 فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض أشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان
 بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشغولة
 بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعالها الخاص الا بعد عرد الصحة فاذن الشاغلان في النوم
 يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور ومشاهدة فلهذا
 فلما ينحوا النوم عن الرؤيا (اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل
 الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستكر أن تلوح
 الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك فتصور أحد الضابطين) اقول معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجود لان
 المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكنا (تنبيه انه
 كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس
 كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وكان يفضل منها
 للجانب الاخر فقله أكثر فاذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مترددة كانت
 تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور
 في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى
 بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية
 للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كاشهرة عن افعال قوى يقابلها
 كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بهم او كلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما
 كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
 قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
 المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيحها اما على الرواية الاولى فيبانه ان
 المتخيلة إنما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة
 لا غير وانفعال النفس عن محاذيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما
 كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان
 ضبطها الكلا القليلين اشد واما على الرواية الثانية فبانه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المحاذيات

حفظ غير ما أدركته ولم تنتقل منه الى ما يحاكيه وأما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت
 من الشيء الى ما يحاكيه وبشارته من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكاة الى ما يحاكيه مرة أخرى فلا يزال ينتقل من الشيء الى ما يحاكيه الى
 أن يصل الى أمر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة بضعف النفس عن اصلاحها
 وينفسها الثاني أن النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واسبق فادتها ههنا وبالجمل
 والنفس القوية تكون يافية بالجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى أحد الجانبين عائقا عن الالتفات الى

الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها ممتدة كأن تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات أقوى (تنبيه) فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن تكون النفس قلتت تخلص عن شغل التخييل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخييل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخييل فان التخييل قد يوهن المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي آله فيسرع الى سكون ما وفرغ ما قبله فيجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخييل اليه وتلقاه أيضا وذلك اما لئلا يلهي من هذا الطارئ وحركة التخييل بعد استراحته أو ووهنه فانه يسرع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ١٣٥ فانه من معادن النفس عند أمثال هذه

السواغح فاذا قبله التخييل حال ترحل الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك (التفسير لما فرغ من بيان هذه المقدمات نرعى الآن في بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى عكفت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت أمورا فركبت المتخيلة صور اجزئية مناسبة لتلك المعقولات فاجتذبت بتلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومضى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها ولتحلل الروح الذي هو آلهما بسبب كثرة حركاتها وأفعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص

للمختلفة المذكورة فيما مر كالشهرة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكما كانت أضعف كان الأمر بالعكس وكذلك كما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقل وكان يفضل منها ذلك الفعل فضله أكثر ثم اذا كانت ممتدة كأن تحفظها عن مضادات الرياضة أي احترازها عما يبعد عنها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه أقوى (تنبيه) فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس قلتت تخلص عن شغل التخييل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخييل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخييل فان التخييل قد يوهن المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آله فيسرع الى سكون ما وفرغ ما قبله فيجذب النفس الى جانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخييل اليه وتلقاه أيضا وذلك اما لئلا يلهي من هذا الطارئ وحركة التخييل بعد استراحته أو ووهنه فانه يسرع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فانه من معادن النفس عند أمثال هذه السواغح فاذا قبله التخييل حال ترحل الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك (التفسير لما فرغ من بيان هذه المقدمات نرعى الآن في بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى عكفت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت أمورا فركبت المتخيلة صور اجزئية مناسبة لتلك المعقولات فاجتذبت بتلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومضى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها ولتحلل الروح الذي هو آلهما بسبب كثرة حركاتها وأفعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص

عن تدبيرها وتقيضها ويتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شيء من النقوش العقلية والجلابا لقدسية وعند ذلك تزعج القوة المتخيلة الى تشع ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وينسب هذا الانزعاج أمران أحدهما أن هذه القوة يزول عنها الكلال والملا ل بسبب الاستراحة العقلية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح والانبيا أن النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين تزعج القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة (إشارة) فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة وربما نزل الاثر الى الذكركر فوقف هناك وربما استولى الاثر فأنرق في الخيال اشراقا واضحا واعتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فربما ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظهرة له غير صارفة عنه

مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هتافا أو غير ذلك وربما تمكن مثالا
موفورا الهيئة أو كلا ما يحصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة) التفسير وكما أن النفس تتصل عند النوم بالعقول فتعقل من هناك
أمور ثم تركب المتخيلة صوراً مناسبة لها ثم تعد تلك الصور إلى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة إذا كانت النفس
قوية رافية بالجانبين راسية لها حتى أن الإنسان حال اليقظة يتصل بنفسه بالعقول فأدركت من هناك أموراً ثم ركب المتخيلة صوراً
مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت تلك الصورة إلى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ أيضاً صورة وسماع كلام
وإن لم يكن شيء من ذلك وجود في الخارج ﴿ تبيينه أن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة أدراكية أو هيئة مزاجية
سريعة التنقل من شيء إلى شيء أو إلى ضده ١٣٦ وبالجملة إلى ما هو منه بسبب والتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم تخلصها

نحن باعيناها ولولم تكن
هذه القوة على هذه
الجملة لم يكن انما نستعين
به في اتصالات الفكر
مستتجاً للحدود
الوسطى وما يجري
محراها بوجه وفي تذكر
أمور منسية وفي مصالح
أخرى فهذه القوة
يزعجها كل سائح إلى
هذا الانتقال أو يضبط
وهذا الضبط أمانة القوة
من معارضة النفس أو
لشدة جلاء الصورة
المنتقشة فيها حتى يكون
قبولها شديد الوضوح
متممك التمثيل وذلك
صارف عن التردد
والتردد ضابط للخيال في
موقف ما يلوح فيه بقوة
وكما يفعل الحس أيضاً
كذلك التفسير لما بين
النسب في مشاهد

مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هتافا أو
غير ذلك ربما تمكن مثالا موفورا الهيئة أو كلا ما يحصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة) أقول مثال
الاثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال
استيلاء الاثر والاشرات في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكي عن الانبياء عليهم السلام من
مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم القاسد
وتخييلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الأولياء والأخبار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا أولى
واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه
وحجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به أي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال موفورا الهيئة أو استماع كلام يحصل النظم ومنه ما يكون في أجل أحوال الزينة وفي بعض النسخ
في أجل أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة
﴿ تبيينه أن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة أدراكية أو هيئة مزاجية سريعة
التنقل من شيء إلى شيء أو ضده وبالجملة إلى ما هو منه بسبب والتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم
تخلصها نحن باعيناها ولولم تكن هذه القوة على هذه الجملة لم يكن لنا ما نستعين به في اتصالات الفكر مستتجاً
للحدود الوسطى وما يجري محراها بوجه وفي تذكر أمور منسية وفي مصالح أخرى فهذه القوة يزعجها
كل سائح إلى هذا الانتقال أو يضبط وهذا الضبط أمانة القوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة
المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متممك التمثيل وذلك صارف عن التردد والضابط للخيال
في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضاً ذلك) محاكاة المتخيلة للهية الإدراكية كحاكاتهما
الحيرات والقضائل بصور جميلة ومحاكاتهما الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتهما الهيئة المزاجية كحاكاتهما
غلبة الصفراء بالألوان الصفرة وغلبة السوداء بالألوان السودة وقوله ما نستعين به في اتصالات الفكر
مستتجاً للحدود الوسطى أو مستتجاً للحدود الوسطى نسختان أظهرهما لا يخبر لأن طلب الحدود
الوسطى لا يسمى استتجاء إنما الاستتجاء هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء
المستثنى في القياسات الاستثنائية أو ما يشبه الأوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الأخرى

الصورة وسماع الأصوات التي لا وجود لها في الخارج جالتي النوم واليقظة أراد أن يتكلم في أقسامها وأحكامها التي
فإن منها ما يكون صواباً غنياً عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج إليه ما يكون باطلاً وبالكيفية تقدم لذلك هذه المقدمة وهي أن
من شأن هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى إلى ماله فطبق ثم إلى شبيهه أو إلى هذه وسبب الانتقال تارة إلى الشبه وأخرى إلى الضد أمور
جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين أن الحكمة الإلهية تقتضي أن يكون خلق هذه القوة على هذا الوجه فإنها لو لم تكن كذلك لما انتفعنا بها
لعمري عند التفكير لأن التفكير لا يتم إلا بالانتقالات من الأمور الحاصلة إلى الأمور المستحصلة ولما ثبت أن هذه القوة من شأنها وغير يرتبها هذا
الانتقال فهي لا تخلو عن هذا الانتقال إذا منعها مانع من ذلك وما ذاك إلا أحد أمرين أحدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فأنه يمنعها
عن هذه الانتقالات وينفعها والثاني أن تكون الصورة المنتقشة فيها قوية جليلة فهي بخلافها وقوتها تمنعها عن الانتقال منها إلى غيرها

ولما عرفت فيما سبق أن من شأن القوى الجسمانية أن لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية (إشارة
 فالأثر الروحاني السامع للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثرهما وقد يكون أقوى من
 ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يعين في الانتقال ويختلج عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ويحركاته وقد
 يكون قويا جدا أو تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بهامعينة فيرتسم في
 الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآيات فقط بل ١٣٧ وفيما تباشره من أفكار يقطان

التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل أو لا يفعل فهذه القوة
 بمعنى المتخيلة يزعمها أي يخلقها ويحركها بشدة كل سانع من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط أي
 إلى ان تضبط والتضبط شيان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانع فانها اذا اشتدت او قوت التخيل
 على مآثر يده وتمنعه عن ان يتجاوز إلى غيره كما يكون لا محاسب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما
 شدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد أي الالتفات بيمينار شمالا وعن التردد أي
 الذهاب قدما وورا كما يفعل الحس أيضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يسبق اثرها في الذهن مدة والسبب
 في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها قاصرت عن الادراكات الضعيفة كهمز والقرص من
 امراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالي
 النوم واليقظة إلى تعبر وتأويل كاسياني (إشارة فالأثر الروحاني السامع للنفس في حالتي النوم
 واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثرهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال
 إلا ان الخيال يعين في الانتقال ويختلج عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل
 ويحركاته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما
 جليا وقد تكون النفس بهامعينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك
 ذلك في هذه الآيات فقط بل وفيما تباشره من أفكار يقطان وربما تضبط فكر في ذكر أو ربما انتقلت
 منه إلى أشياء متخيلة ينسبك مهمك فتحتاج إلى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانع المضبوط إلى السانع
 الذي يليه متفلا عنه إليه وكذلك إلى آخر فربما اقتنع ما أضله من مهمة الأول وربما اقتطع عنه وإنما
 تقتضيه بضرب من التحليل والتأويل) لآثار الروحانية السامعة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة
 بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ضعيف لا يبقى له أثر تذكره ومتوسط ينتقل
 عنه التخيل ويمكن ان يرجع إليه وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش أي ثابته شديدة القلب
 وتكون معينة بها في حفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآيات فقط بل لجميع الخرافات
 لسانية على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم إلى ما يمكن ان يعود إليه
 بضرب من التحليل وإلى ما لا يمكن ذلك (تذنب فما كان من الآيات الذي فيه الكلام مضبوطا
 في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو حيا صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير
 وما كان قد بطل هو ذهبت بحاكيته وتوابعه احتاج إلى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والافاق
 والعادات الوحي إلى تأويل والحكم إلى تعبير) قال الصراح الخالص وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب

فربما تضبط فكر في
 ذكر أو ربما اقتنع ما
 إلى أشياء متخيلة ينسبك
 مهمك فتحتاج إلى ان
 تحلل بالعكس وتصير عن
 السانع المضبوط إلى
 السانع الذي يليه متفلا
 عنه إليه وكذلك إلى آخر
 فربما اقتنع ما أضله من
 مهمة الأول وربما اقتطع
 عنه وإنما يقتضيه
 بضرب من التحليل
 والتأويل) التفسير لما
 فرغ من بيان تلك المقدمة
 رجع الآن إلى المقصود
 وهو أن النفس اذا وصلت
 بالعقول لمفارقة فالأثر
 الحاصل منها في النفس
 على أقسام الأول أن
 يكون ضعيفا جدا فلا
 يحرك الخيال والذكر
 ولا يبقى معه أثرهما
 البتة الثاني أن يكون
 أقوى من ذلك فيحرك
 الخيال إلا ان الخيال يعين
 في الانتقال الثالث أن
 يكون قويا جدا فيرتسم

١٨ الاشارات في الصورة في الخيال ارتساما جليا ما تم قال وايسر هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة أيضا
 عند اليقظة فان اذا تكرر في أمور فربما تضبط فكر في ذكر أو ربما اقتنع ما أضله من مهمة الأول وربما اقتطع
 في تذكر ذلك المطلوب إلى أن تتحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤدي إلى وجدان ذلك المطلوب تارة ولا يؤدي إلى أخرى (تذنب فما كان
 من الآثار الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة أو النوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو حيا صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تأويل
 أو تعبير وما كان قد بطل هو ذهبت بحاكيته وتوابعه احتاج إلى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والافاق والعادات الوحي
 إلى تأويل والحكم إلى تعبير

(إشارة أنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحس حيرة والتخيل وتقه فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم إلى غرض يعينه فيستخلص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة قرع هو إلى شد حيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد ١٣٨ ينشئ عليه ثم ينطق بما يجيل إليه والمستمع يضبطون ما يلقظه ضبطا حتى

فيه وأعليه تدبير أو مثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف صر عيش للبصر ير جرحه أو مد هشاياه بشفيه ومثل ما يشغل بتأمل لطح من سواد براق وباشياء تفرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التعبير وما يحرك الخيال تحريكاً محجراً كأنه أجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلية المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبه من الصبيان وربما أعان على ذلك الأسهاب في الكلام المختلط والأيهام لميسر الجن وكما فيه تحييز وتدهيش وإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال قنابة يكون الخان

الأشخاص والأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلى لا يقتصر إلى تناسب حقيقى إنما يكفي فيه تناسب ظنى أو وهمى وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضاً بالقياس إلى كل شخص واحد في وقتين أو بحسب عاداته وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطالب (إشارة أنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحس حيرة والتخيل وتقه فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم إلى غرض يعينه فيستخلص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة قرع هو إلى شد حيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد ينشئ عليه ثم ينطق بما يجيل إليه والمستمعون يضبطون ما يلقظه ضبطاً حتى ينهوا عليه تدبير أو مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء من شفاف صر عيش للبصر ير جرحه أو مد هشاياه بشفيه ومثل ما يشغل بتأمل لطح من سواد براق وباشياء تفرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التعبير وما يحرك الخيال تحريكاً محجراً كأنه أجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلية المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبه من الصبيان وربما أعان على ذلك الأسهاب في الكلام المختلط والأيهام لميسر الجن وكل ما فيه تحييز وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال قنابة يكون الخان الغيب ضراً من ظن قنابة يكون شيها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب برة يكون مع ترائى يكون شياً للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر أرى بروى والشد الحثيث العدو المسرع ولت الكلي إذا أخرج أسانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل إذا عبي والرءش الرعدة وأرعه والرجح الأضطراب والدهش التحير وادمشه أى حيرة وترقرق أى تلاولع وتمور مورا أى تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والأسهاب كثرة الكلام والميسر المسير إلى الذى به مس من جنون ميسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الأمور أى يناشرها بنفسه وأما الأشياء التى ذكرها مما يشغل بتأملها من يستنطق في مقدمة معرفة قنابة شئ الشفاف المرعش للبصر ير جرحه يكون كالبلو والمضلع أو لزجاجة المضلعة إذا ادبر بجهال شعاع الشمس أو لشعلة القوية المستقيمة والدهش للبصر اشتغفه يكون كالبلو والصافي المستدير وأما اللطح من سواد براق فهو لما يخ بطن الأيها بالدهن وبالسواد المنسحب بالقدح حتى يصير اسود براقاً يقابل به الشئ المضيء كالسراج فانه يحير الناظر إليه والأشياء التى ترقرق فكأن لزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعه بجهال الشمس أو الشعلة والأشياء التى تمور فكالماء الذى يتموج شديداً في أناة أو غيرة لا حاج الفخ أو الريح عليه أو للغبان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من القول بما يجري مجرى الأمور الطبيعية (تنبيه أعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها إنما هي ظنون أمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتدلاً لو كان وليكنها تجارب ثابتة طلب أسبابها أو من السعادات المتفقة لحي لا استبعاد أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم أو يشاهدوها من أرامتوالية في غيرهم حتى

الغيب ضراً من ظن قنابة يكون شيها بخطاب من جنى أو هتاف من غائب برة يكون مع ترائى يكون شياً للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة (تنبيه أعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها إنما هي ظنون أمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتدلاً لو كان وليكنها تجارب ثابتة طلب أسبابها أو من السعادات المتفقة لحي لا استبعاد أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم أو يشاهدوها من أرامتوالية في غيرهم حتى

يكون ذلك تجربة في اثبات أمر عجيب له كون وصحة وداعيا إلى طلب سببه فإذا انضح جسمت الفائدة به وأطمأنت النفس إلى وجود ذلك
 الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربأ به من أربابها من أجسام القوائد وأعظم المهمات ثم أتى لواقصت جزئيات هذا
 الباب فيما شاهدناه وفيما حكاها من صدقها لطلال الكلام ومن لم يصدق الجملة فإن عليه أن لا يصدق أيضا التفصيل (التفسير قال الامام
 الشارح رضي الله عنه هذه القصول غنية عن التفسير **المسئلة الرابعة** في كيفية خوارق العادات **❦** (تبيينه وادراكه قد يبلغ عن
 العارفين أخبارا يكاد تأتي بقلب العادة قبيحا إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استثنى للناس فسقوا واستثنى لهم فسقوا ودعا
 عليهم فخصف بهم وزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان

١٣٩

أو خضع لبعضهم سبع
 أو لم ينفر عنه طير ومثل
 ذلك مما لا يأخذ
 في طريق الممتنع
 الصريح فتوقف ولا
 تعجل فان لامثال هذه
 أسبابا في أسرار الطبيعة
 وربما يتأني إلى أن أقص
 بعضها عليك) التفسير
 عد في هذا الفصل أمورا
 كثيرة في خوارق العادات
 ولكنها بأسرها مطلقة
 بالتصرف في العالم
 العنصري وذكر أن لها
 أسبابا معلومة ولم يذكر
 شيئا البتة يتعلق بالأجرام
 الفلكية فان التصرف
 فيها بالتفكير عن مجازيها
 عنده محل **❦** (تذكرة
 وتبينه ليس قديان لك
 ان النفس الناطقة ليست
 علاقتها مع البدن
 علاقة انطباع بل ضربا
 من علائق أخرى وعلته
 أن يمكن هيئة العقل

يكون ذلك تجربة في ثبات أمر عجيب له كون وصحة وداعيا إلى طلب سببه فإذا انضح جسمت الفائدة
 وأطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض لعقربا يربأ به من أربابها من أجسام
 القوائد وأعظم المهمات ثم أتى لواقصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاها من صدقها لطلال
 الكلام ومن لم يصدق الجملة فإن عليه أن لا يصدق أيضا التفصيل (التفسير قال الامام
 وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى
 وبقي الفصل ظاهر فهذا آخر كلامه في كيفية الأخبار عن الغيب **❦** (تبيينه وادراكه قد يبلغ عن
 العارفين أخبارا يكاد تأتي بقلب العادة قبيحا إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استثنى للناس فسقوا
 أو استثنى لهم فسقوا ودعا عليهم فخصف بهم وزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء
 والموتان والسيل والطوفان أو خضع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق
 الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه أسبابا في أسرار الطبيعة وربما يتأني إلى أن أقص
 عليك) أقول لما فرغ من بيان الآيات الثلاث المشهورة التي تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن
 يبينه على أسباب سائر الأفعال المرسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر أسبابها في الفصل
 الذي يتلوها وإنما قال يكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف
 على صلاحها الموجبة يا عابجا رقة للعادة إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن
 الطوفان موت يقع في البهائم أما الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو
 غير مناسب لهذا الموضع **❦** (تذكرة وتبينه ليس قديان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن
 علائق انطباع بل ضربا من علائق أخرى وعلمت ان تمكن هيئة لعقد منها وما يتبعه قد يتأدى إلى بدنها مع
 مباينتها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق قضاة يفعل في اولاقه ما لا يفعله وهم مثله
 والجذع على قرار ويتبع أو هام الناس تنير مزاج مدبرجا أو دفعه أو ابتداء أمراض أو أفران منها فلا
 تستعبد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفس ماله العالم وكما يؤثر
 بكيفية مزاجية يكون قد أثرت لمبدأ الجميع ما عدهته انما يادها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار إلى
 به المناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يارد فلا تستكرن ان
 يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخرى تفعل عنها انفعال بدنه ولا تستكرن ان يتعدى
 من قواها الخاصة إلى قوى أخرى تفعل فيها لا سيما إذا كانت ملكتها بغير قواها البدنية

شها ومما يتبعها قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق قضاة يفعل في اولاقه ما لا يفعله
 وهم مثله والجذع على قرار ويتبع أو هام الناس تنير مزاج مدبرجا أو دفعه أو ابتداء أمراض أو أفران منها فلا تستعبد ان يكون لبعض
 النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفس ماله العالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت لمبدأ الجميع ما عدهته انما
 يادها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار إلى به المناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يارد
 ولا تستكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخرى تفعل عنها انفعال بدنه ولا تستكرن ان يتعدى من قواها
 الخاصة إلى قوى أخرى تفعل فيها لا سيما إذا كانت ملكتها بغير قواها البدنية

التي لها شهرة أو غصبا أو خرفا من غيرها) التفسير قال الامام الشارح رضى الله عنه وأرضاه بناء هذا الباب على مقدمتين
 احدهما ان النفس الناطقة ليست جسماء ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيهما ان الهيات النفسانية قد تكون مبادئ لحدوث الحوادث
 في الابدان مع كون النفس مبانة لها وبين ذلك بامور ثلاثة فالاول ان الانسان قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو
 وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشي عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط يوجب وثايقها ان اخبرجه الناس بتفسير بحسب
 غير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والحرف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض أو للصحة ربما
 أوجب ذلك وهذا معلوم بالاختيار والاستقراء ورايها انه ليس كل مسخن يحرق فان الحركة مسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد يبرد فان
 القوة التي في الاقويون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الاقويون مركب والماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط أقوى منها في المركب واذا ثبت
 ذلك فلا يشهد ان يكون لبعض النفوس خاصية لا جعلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم وتكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا
 العالم كنفوس النسبة الى بدنها ولا يستبعد ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لا تصالحها بها على
 قوته مثل ذلك التصرف أو ما يقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه أعني كسر قوى
 الشهوة والغضب فلا شأن ان تصير حيثما أقوى ١٤٠ هذا حاصل هذا الفصل ولقائل أن يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها

لا تفيد القطع بصحة
 وجود هذه النفس التي
 تذكرونها لانه ليس
 اذا كان توهم السقوط
 موجبا لتوهم الصحة
 والمرض قد يكون
 موجبا لهما ولما سائر
 الاغالات النفسانية
 موجبة لآراء مخومة
 من تغيرات الخارج لزم
 من ذلك القطع بوجود
 النفس الناطقة تقوى
 على التصرف في كلية
 العالم العنصري لان

التي لها شهرة أو غصبا أو خرفا من غيرها) اقول التذكرة في هذا الفصل شيئين احدهما ان النفس
 لناطقية ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف
 والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالحروف والفرح قد
 تنادى الى بدنها مع مبانة النفس بالجواهر للبدن وللمبانيات الحاصلة فيه من تلك الهيات النفسانية
 ومما يؤيد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان
 على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج أو بضعة فتبسط روحه
 وتقبض ويحمر لونه ويصفرو قد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصبيح بسببه في مرض ما يأخذ البدن
 المريض بسببه في افراق أي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افرأ أي اقبل وأما التنبيه فهو
 ان يعلم من هذا انه ليس بعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام
 وتكون تلك النفوس اقرب قوتها كنهاتها من مدبرة لا كسائر اجسام العالم وكلما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية
 مبانة الذات لها كذلك تؤثرها ايضا في اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني
 بحديث عنها في تلك الاجسام ككيفية هي مبادئ تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولي به لمناسبة تخصه
 مع بدنه كلافاء اياه أو اشتقاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن

النفس الناطقة مخالفة للمادية لهذه القوى الاخرى لا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوت حكم أقوى وأجل من الحكم النفس
 الاول لشيء آخر بخالف شيئا الاول قلن قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل
 ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما يناقيه قلنا فاذن يرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على محضه وعلى امتناعه وذلك
 يوجب التوقف لا القطع بالصحة وايضا قد يتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط
 قوة جسمانية غير التعليلات التي لا جعلها يختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فلا استدلال يكون
 هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن الخصوص خاصية معينة لا جعلها يتمكن الانسان من التصرف في
 هذا العالم أولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون في النفوس الناطقة نفس قوى تقوى على ذلك اللهم الا اذا دللت دلالة متضمنة
 على ان النفس الناطقة ليست جسماء ولا جسمانية فلعلمنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاختلال التي ذكرتموها بانها تفيد النفس وعدم
 تجويزها اليه واسلاف قد تافس بمثل هذا فذكرنا انه لا حاصل لهذا القطع بل هو عتق الامور الخارجية وتخصيل الامور المهيمنة الا ان
 قال ان يكون الانسان موجبا للصحة لا جعلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري امان في نفسه الناطقة أو في بدنه جائزا
 لا جعلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري امان في نفسه الناطقة أو في بدنه جائزا

(إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل المزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار) التفسير لما ذكر أن تمكن إلا أن يحوار العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من ١٤١ مذهبه أن النفوس الناطقة البشرية متساوية

في النوع أي هي متساوية في تمام الماهية وإن كان لم يذكر في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة معينة إذ وجب عليه القطع بأن امتياز تلك النفوس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتيازاً بامري ذاتي بل لابد وأن يكون بامر عرضي ولا يمكن أن يكون ذلك إلا لأحد وجوه ثلاثة أحدها المزاج الأصلي وبيان أن النوع الذي يوجد في أشخاص كثيرة فإن مشخصات تلك الأشخاص لابد وأن تكون معللة بالقوا بل على ما مر بيان هذه المقدمة في النمط الرابع وإذا كانت النفوس البشرية أشخاص نوع واحد كانت مشخصاتها معللة بالقوا بل وقوا بلها هي الأبدان الموصوفة بالأمرجة المختلفة فاذن تلك الأمرجة عدل لخصائص تلك النفوس وإذا ثبت ذلك فلا استبعاد في أن تكون تلك الأمرجة

النفوس الناطقة لظنه بأن العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيه أولاً ولو كان بالاثرفينبغي أن يتذكر أنه ليس كل مستغن بمخارقات الشعاع مستغن وليس بخار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وأبست ببارد إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أفعال غير بدنها فعملها في بدنها وتعلقها ببدان غير بدنها فتسوتر في قواها وتأثيرها في قوى بدنها خصوصاً إذا شغلت ملكتها بغيرها قواها البدنية أي حدثت يقال شغلت السكين أي حدثته والمراد أنها إذا حصلت لها ملكة فتقدر بها على قهر قوى بدنها كاشهرة والعضب وغيرهما بسهولة فهي فتقدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأن الحكم كونه الوهم مؤثر في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أثر في تأثير أعظم من تأثير الوهم وأيضا التخييلات التي لا جملها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فلا استدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على نحو يزأن يكون لبدن ماثرة تقتضي هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على نحو يزأن يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغم عن هذا التطويل وأقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ أنه يقول النفس لا تدل الجزئيات أصلاً وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخييل بل الغضب والفرح إدراكات وهيات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً وأيضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ أن هذه الأمور ليست ظنونا ممكنة أدت إليها أمور عقلية إنما هي تجارب لما ثبت طلب أسبابها أو الالم يجوزز لاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة (إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل المزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار) أقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية أعني القوة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة وجبت أسنادها إلى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ أن تلك العلة يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز أن تكون امرأ غيره إما حاصل بالاكسب أو لا بالاكسب فإن الأقسام هذه لا غير وتقرر كلامه أن يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة إلى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي تصير النفس معه نفساً شخصية وربما يحصل بمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كالأولياء والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ إنما احتاج إلى إثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية غنقه متساوية في النوع مع أنه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلاً عن حجة والجواب أن وقوع النفوس البشرية تحت جنس نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه (إشارة فالذي يفيد هذا في جلة النفس ثم يكون خير أرباب شيداً من كمال نفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة

كما تكون عللاً لخصائص تلك النفوس تكون أيضاً عللاً لأحوال وصفات لازمة لتلك الأشخاص وإذا كان كذلك جاز أن تكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لأجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفاً عرضياً وإن كان لازماً من أول الوجود إلى آخره وثانيها أن يحصل تلك الخاصية للنفس لأجل مزاج طارئ غير مكتسب وثالثها أن يحصل تلك القوة بالاكسب والاجتهاد في الرياضة وتصرفه النفس كما يحصل لأولياء الله الأبرار (إشارة والذي يقع له هذا في جلة النفس ثم يكون خير أرباب شيداً من كمال نفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة

والكرامات والبرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) التفسير قال الشارح رضى الله عنه لما بين أن ظهور الخوارق يجوز أن يكون بخاصية النفس بين ههنا أن ذلك قد يكون غير هذه العلة بل لعل أخرى ثم جعلها على أقسام ثلاثة وذلك لأن مقتضى هذه الخوارق إما أن يكون قوة نفسانية أو جسمانية فإن كانت جسمانية فإما أن تكون قوة جسمانية عنصرية أو قوة جسمانية فلكية فإما الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر وأما الحاصلة من القوى العنصرية فكذب المغناطيس وفي البرنجات وأما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما أورده ههنا وشرحه ثم أرجع إلى السر المكتوم أن كنت راغباً في التحقيق فقد ظهر إمكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة ﴿ نصيحة أباً ﴾ وأن يكون تكسبك وبرك عن العامة هو أن تبرئ منكر الكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليلة دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجتك ١٤٣ استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استعالتك

فأصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان وأعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجتماعات على غرائب التفسير الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقائق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك أن يتميزوا عن العامة والاعتماد على عدم الاستمرار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استهجن

والكرامات والبرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) أقول لما فرغ من ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الانسانية حاول أن بين السبب لسائر الخوارق الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها المحصورة في ثلاثة أقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما هو وقسم يكون مبدؤه الأجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الأجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث أرضي ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضي وما في الكتاب ظاهر والقاض على الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيرانجات وعجز جذب المغناطيس الحديد من جلتهها وذلك مخالف لمعرف وللكلام الشيخ لأنه نسب النيرانجات وجذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ولم يذكر أن ذلك القسم يبرنجات وكذلك في الطلسمات ﴿ نصيحة أباً ﴾ وأن يكون تكسبك وبرك عن العامة هو أن تبرئ منكر الكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليلة دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجتك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استعالتك لك فأصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان وأعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجتماعات على غرائب) أقول انبرى له أي اعترض له وأقبل قبله والطيش التران يكونان لحفة والخرق ما يقال الرق وصرح الماشية أي أقشنتها وأهملتها وإذا دأى طردوا الغرض من هذه النصيحة انتهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علماً وحكمة وفلسفة والتنبيه على أن انكار أحد طرفي الممكن من غير جهة ليس إلى الحق أقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصعب والغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس يس غريب ﴿ حاشية ووصية أيها الأخ ﴾ أي قد غضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيمتك في الحكم في لطائف الكلام فضنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة لوقادة والدربة والعادة وكان

طريقهم وزيف سيرتهم وبين أن الحق في انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية لمحملة من غير دلالة حق سواء كان ذلك الجزم جزماً بالاثبات أو النفي فالعوام حتى يلزمهم بالثبوت لالدلالة وهو لاء المتفلسفة حتى أيضاً يلزمهم بما في الدلالة بل الحق الاول أقرب إلى السلامة من الحق الثاني لان الاول يوجب الاتيان بالدلائل والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما هو تقريره في النهج الثامن وأما الحق الثاني فهو سبب الفساد والخلعة واشرف في الدنيا والشفاعة في الآخرة فالأحق الاول جاهل سليم والأحق الثاني شيطان رجيم وأما المحقق فان لاجل له برهان في النفي والاثبات قال به والاتوقف فيه زمرته إلى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحة ولا بامتناعه وأما قوله وأعلم أن في القوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجتماعات على غرائب متناه ظاهراً ﴿ حاشية ووصية أيها الأخ ﴾ أي قد غضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقسم الثاني في الحكم في لطائف الكلام فضنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة لوقادة والدربة والعادة وكان

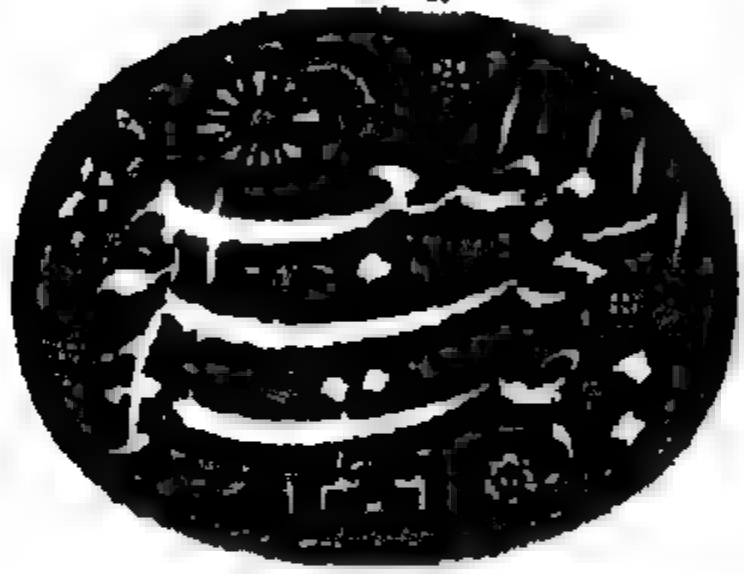
صفاه مع القاعة أو كان من ملحة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامة سيرته وتوقفه عما يسرع
اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يسألك منه مدرجا مجزا أمقرقا مستقر من مما سلفه لما تستقبله وعاهده بالله
وبإيمان لا يخرج لها يجري فيما يأتيه مجرا متأسيا بل فان أذنت هذا العلم أو أضعته فانه يني وبينك ركني بالله وكيلا التفسير
المختص بركن اللين ليؤخذ زبده القوي والنفية ١٤٤ الشئ الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاء هذا

الكتاب وما يجسرى
يجسراه من العلوم
النفيسة في أيدي أقوام
مخصوصين فالاول
الجاهل المبذل
المستغف بالعلم كما قيل
ومن منع الجاهل علما
اضاعه والتاني البليد
الذي لا يفهم فانه لا يقف
على الحقيقة فربما صار
سببا لخروجه عن رتبة
الشرائع وصار أشقى
الاشقياء والتالث المقلد
فانهم لا ينتفعون بشئ
من العلوم وان كانوا في
قاية الذكاء لان جهلهم
المفرط بما عليهم من
المساذيب يعميهم
ويصمهم عن الوقوف
على الحق وأحسن الناس
وأردؤهم مقلدة هؤلاء
المتفلسفة فانهم ينظرون
الى أصحاب الشرائع
والاديان بعين
الاستخفاف مع كونهم
أحسن الناس درجة
وأوذلهم مرتبة واستغفاهم
اللعن في الدنيا والعذاب
في الآخرة قال مصنف

صفاه مع القاعة أو كان من ملحة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامة سيرته وتوقفه عما يسرع
واستقامة سيرته وتوقفه عما يسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يسألك
منه مدرجا مجزا أمقرقا مستقر من مما سلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبإيمان لا يخرج لها يجري فيما
يأتيه مجرا متأسيا بل فان أذنت هذا العلم أو أضعته فانه يني وبينك ركني بالله وكيلا أقول يقال مخضت
اللين لاخذ زبده والزلزلة باللين ولزبده أخص منه والقوي والنفية الشئ الذي يؤثر به الضيف وابتدال
الثوب استهائه وتركه صيائه والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة الجراءة على الحرب وكل أمر
وصفاه ميلة والقاعة من الناس الكثير المخطئين والحق في الدين أي حاد عنه وعدل عنه والجمع جمع الهمجة
وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحير وأعيتهما ويقال للرعاع من الناس الحق انما هم همج ووثق
بثق بالكسر فيهما ويشرع أي يتبادروا الوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا
أي أدقاه منه على التدريج والاستفراس طلب القراسة وأسلفت أي أعطيت قيمته فخدم وتأسى به أي
تعزى به وإذا عظم أي أنشأه واعلم أن العقلاء اذا اعتبر عقائد بهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كانوا امام معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالفين عنها غير مستعدين لاحدهما وكل واحد
من المعتقدين لها ولاضدادها ما ان يكونوا جازمين أو مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق
الجازمون يترقون الى واصلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هنا ست فرق منهم أولهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها
وهم المبتذلون والثاني المعتبدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
لم يبرزوا الفطنة والقيادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفاهم مع القاعة
والخامس المعتادون لها هم ملحة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين
يعرفون قدرها فقد أمر امتعانهم بأربعة أمور اثنان راجعان اليهم في أنفسهم أحدهما الى عقولهم النظرية
وهو الوثوق بنقاء سيرته والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرته واثنان راجعان
اليهم في أنفسهم بالقياس الى مطالبهم أحدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن ضلال
الاقدام وتوقفهم عما يسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظارهم الى الحق بعين
الرضا والصدق ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلها وحماها كره وختم به وصيته
وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما يسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاحوال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال

هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي تجاوز الله عنه وأنا أيضا أوصل يا أخى في الدين وصاحبي في طلب اليقين أن تعمل بهذا وأنا
الشرح ما أمر له الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد اطلاعك على ما فيه ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم أن الضئ ان حسنت
في المشرع فهي واجبة في الشرح لكثرة ما فيها من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى أن يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا
وان يتغننا جميع طالبي الحق به انه خير معين ولواهب العقل الحمد لله

وأنا أتوقع من يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما يشر عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا
وينتجنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ إليه المعاد رقت أكثرها في حال صعب
لا يمكن أصعب منها حال ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لقصّة
وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيمة وأمكنه توفد كل آن فيها زبانية نار جهنم وبصعب من فوقها جحيم ماضى
وقت ليس عيني فيه مقطر ولا بالي مكدر ولم ينجني حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وغمي نعم ما قال
الشاعر بالفارسية (بكر دا كرد خو چند انكه بينم بلا انكشترى من نكتم) ومالي ليس في امتداد
حياتي زمان ليس بمملوءاً بالطوادر المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الابدية وكان
استمرار عيشي أمر جيوشه غموم وعساكره هموم اللهم نجني من تراحم أفواج
اليسلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المحنبي
ووصيه المرتضى صلى الله عليه وآلهما
وفرّج عني ما أنا فيه بلا اله إلا
أنت وأنت أرحم
الراحمين



﴿ يقول راجي الطاف الله الخفي عبد الجواد خلف المصحف بالمطبعة الخيرية ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمده سبحانه على ما أولانا من النعم وتشكره على ما أوجده من الحكم ونصلي ونسلم على واسطة هذه
لنعم السوابغ من أرقى جوامع الحكم النوايغ أفصح من نطق بالضاد فأفصح كل من طاند وضاد المؤيد بالجيم
القاطمة والبراهين الساطعة سيدنا محمد نبي الرحمة وشفيح الأمة صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه بنجوم
السنة وحلة لاسنه في ربيع كان الحكمة فن تتدبر في ذلك معانيه العقول وعلم تقصرون مدارك مبانيه
ادراكات الفحول سيما الحكمة الطبيعية التي هي أجل ما يستعان به على تشعين الأذهان وأعظم
ما ينتفع به في تشييط الآذان وقد صفت فيها أسفار وذب وجاهازم مرابه دزمر الآن الشيخ أباعلى
ابن سينا هو السابق في مضاميرها والباحث عن تيرها وقطيرها فهو منهم كالحلي من المصلي والمقدم
للتاني فالف فيها كتابا حديثه وأسفاراً مفيدة ولكن من أجل تصانيفه كتاب الاشارات التي سارت
بشهرته الركبان واحترفت بفضلها قروا العرفان وقد شرحه تاج المحققين وزبدة المدققين خواجه

نصر الدين الطوسي وشرحه أيضا الأستاذ المحقق والفيلسوف المدقق الامام فخر الدين

الرازي نعمد الله الجميع برحمته وأسكنهم فسيح جنته وقد تم طبع كتاب الاشارات

لشيخ الرئيس ابن سينا مع الشرحين المذكورين بالمطبعة الخيرية القاهرة بمصر

المعزية القاهرة لما لكها ومديرها المتوكل على ربيع

الجناب حضرة المحترم السيد (عمر حسن الخشاب)

وذلك في شهر ربيع الثاني من هجرة من

أرقى السبع الثاني سيدنا محمد

عليه الصلاة والسلام

ملاح بدر التمام

وقاح منك

الحنام

Bibliotheca Alexandrina



0405910